الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين

دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة

الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين

دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة

محمد بن عبد السلام عوام



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1435هـ/ 2014م

الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين

تأليف: محمد بن عبد السلام عوام

موضوع الكتاب: 1. مناهج الأصوليين 2. أصول الفقه
3. نظرية الدليل 4. نظرية الترتيب والموازنة

ردمك (ISBN): 978-1-56564-609-4

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172. USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب. 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962 + فاكس 4611420 6 962 +
www.iiitjordan.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

«أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد».

(الغزالي في المستصفى من علم الأصول)

دعـاء

اللهم منك وإليك

لا أحصي ثناء عليك

أنت كما أثنيت على نفسك

فلك الحمد

حمدًا طيبًا مباركًا فيه

لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك

وعظيم سلطانك

اللهم صل على سيدنا محمد وآله

وسلم تسليمًا

رب اغفر لي ولوالدي وارحمهما

كما ربياني صغيرًا

رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين

الإهداء

إلـــى:

العلماء العاملين، والدعاة المخلصين، والمجاهدين الصادقين

أبي وأمي حفظهما الله آمين، شاكراً لهما مودتهما وتضحياتهما عبر السنين

أبنائي الأعزة شيماء وإيمان وزكرياء وعبد الجليل، عسى أن يسلكوا طريق العلماء الصالحين

كل من ساهم في هذا البحث المتواضع بتوجيهاته واقتراحاته ونصائحه

إلى هؤلاء جميعاً أهدي ثمرة هذا البحث المتواضع راجياً أن يكون ذخراً لي يوم الدين.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل الدليل منار المجتهدين، ومشكاة السالكين، ومصباح المهتدين، وجعل في خلقه آيات باهرات وحججاً ساطعات دالة على ألوهيته، وشاهدة على ربوبيته وكمال قدسيته، وأيّد رسله بالمعجزات الخارقات والبراهين النيرات. فخص خاتم أنبيائه، وصفوة خلقه بالنور المبين، والذكر الحكيم، الذي حوى من قواطع الأدلة وطرائق الاستدلال ما دحض به شبه المتخرِّصين، وأبطل به أقوال الأفّاكين، فجعله حجة قائمة على الناس أجمعين إلى يوم الدين. والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، والدال الناس على الله بالشرع القويم، والحامل لهم على الصراط المستقيم، وعلى آله وصحابته أجمعين.

وبعد، فلما كان علم الأصول هو العلم الذي يُلجأ إليه لضبط الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ، بوضع القواعد ورسم المناهج وطرق الاستدلال، كان حقيقاً به أن يمثل روح العلوم الإسلامية، وخليقاً به أن يُعدَّ حقاً «أصل الأصول وقاعدة كل العلوم»[1].

ولا جرم أن ذلك لم يحصل إلا من جهة كون علم أصول الفقه يسعى إلى تنهيج الفكر وتسديد الذهن، حتى لا يقع الزلل والشطط في المعرفة الإنسانية، بله الإسلامية المتعلقة باستنباط الأحكام الشرعية للأفعال الإنسانية،

(1) ابن السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996، ص30.

وذلك بما تضمنه من قواعد، وانطوى عليه من ضوابط. وهذه الخصيصة تعدّ إحدى وظائفه المنهجية الأساس[1].

لماذا الاهتمام بالفكر المنهجي العلمي من خلال علم أصول الفقه؟

يرجع الاهتمام بهذا الموضوع منذ أن نشأ فكرة في نفسي إلى تلك الدورات التكوينية، والمحاضرات التي كان يعقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بتنسيق مع كليات الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب، وكان أولها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1995م؛ إذ كانت موضوعات الدورات بالإضافة إلى المناقشات تنصب بالأساس على قضية المنهجية في العلوم الإسلامية. وقد وجد ذلك في نفسي موضعاً، فلطالما كنت أسأل نفسي عن إمكانية توظيف علم أصول الفقه في العلوم الإنسانية، وبخاصة أن المعهد المذكور بدأ يروّج للفكرة. ثم ما المانع أن يصبح علم أصول الفقه منهجاً للمعرفة الإنسانية برمتها؟

وقد وجدت بعد القراءة الأولية في الموضوع، أن من الباحثين المعاصرين من توسل -فعلاً- بعلم الأصول أن يكون بديلاً عن المناهج المعاصرة، لأنها في نظره مأزومة. وفي ذلك يقول طه جابر فياض العلواني في مقدمة كتابه: «أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة»: «وحين أعد هذا

(1) في هذا السياق أريد أن أنبه إلى أن لعلم أصول الفقه وظائف، أحددها بإيجاز في ما يلي:

أ - وظيفة تفسيرية: وتتجلى في كون علم أصول الفقه يمنح المجتهد والدارس والباحث القدرة على فهم النص الشرعي فهماً جيداً، وتفسيره تفسيراً حسناً.

ب - وظيفة استنباطية: وهي إحدى أمهات وظائف علم أصول الفقه، فلأجلها وضعت الأدلة، وقعدت القواعد، ورسمت الضوابط والمناهج، التي يعتمدها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية.

ت - وظيفة علمية ومنهجية: وتظهر في تنهيج الفكر وتسديده، فيولد في الباحث والمجتهد والدارس ما يسمى بالتفكير العلمي المستند إلى الدليل والبرهان، وكيفية الاستدلال، وترتيب القضايا والموازنة بينها. ويكسب الباحث والمجتهد وينمي فيهما القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج، فقواعده وأدلته مساعدة على ذلك.

البحث كان يمثل -في نظري- مقدمة لبحث موسع أو لعدة بحوث ودراسات تعالج أزمة أو إشكالية المنهج الراهنة، أو تقدم منهجاً بديلاً عن مناهج البحث المأزومة»[1].

وهو الاهتمام نفسه الذي نجده عند علي جمعة؛ إذ يرى أن هناك علاقة وطيدة الصلة بين المنهج العلمي وعلم أصول الفقه، فيقول: «ويمكن -أيضاً- تشغيل أصول الفقه كمنهج... في استفادة العلوم الاجتماعية من ذلك المنهج»[2].

وبعد سنوات خلت، عاد علي جمعة ليؤكد هذه الصلة بين علم أصول الفقه والمنهج العلمي في كتابه: «الطريق إلى التراث الإسلامي»، فكلاهما في نظره أداتان لإدراك الوجود. ويذهب أكثر من هذا حينما يجعل المنهج الأصولي شبيهاً بالمنهج التجريبي في عالم الفيزياء: «علم أصول الفقه هو المنهج الذي يوازي المنهج التجريبي في عالم الفيزياء، فأصول الفقه هو منهج المسلمين في الوصول إلى الحقيقة أو الحق في مجال الوحي»[3].

ومهما يكن من أمر، فإذا كان علم أصول الفقه يحدد الإطار المعرفي والمنهجي للفقيه، فإنما ينبغي -كذلك- أن تصبح قواعده، ودلائله، وأسسه

---

(1) العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/ 1995، ص7.

(2) محمد، علي جمعة. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/ 1996، ص26.

(3) محمد، علي جمعة. **الطريق إلى التراث الإسلامي مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، القاهرة: شركة نهضة مصر، 2005، ص83. وأذكر هنا يوسف القرضاوي، فقد صنف علم أصول الفقه ضمن العلوم المتعلقة بالمنهج. وذهب إلى أنه يمكن أن يكون «علم أصول المعرفة الإسلامية». انظر:

- القرضاوي، يوسف. «نظرات حول الشروط العلمية للاجتهاد»، **مجلة رؤى**، عدد17، 2003، ص39. ويعدّه عبد الوهاب أبو سليمان «قانون الفكر الإسلامي، ومعيار الاستنباط الصحيح».. انظر:
- أبو سليمان، عبد الوهاب. **الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية**، جدة: دار الشروق، 1404هـ/ 1984، ص16.

المعرفية والمنهجية بمثابة «أصول للفكر الإنساني» أو «أصول للعلم والمعرفة».

ولقد حملتني هذه الأفكار على إعادة قراءة رسالة الشافعي مرات كثيرة، والوقوف على الظروف والملابسات التاريخية التي كان لها وقع كبير في كتابه: «الرسالة» وصياغتها بتلك الدقة. فاكتشفت أن قضية المنهجية والتفكير العلمي المبني على التقعيد والتأصيل كانت كلها هاجساً مهماً لدى الشافعي لوضع علم أصول الفقه وتدوينه.

على أن الشافعي أراد من خلال «الرسالة» أن يضع حداً للفوضى الفكرية والمنهجية التي سادت عصره، ويجمع بين مدرستين فكريتين كبيرتين في تاريخ الفقه الإسلامي، ويوفق بينهما، وهما: مدرسة أهل الحديث، ومدرسة أهل الرأي، حتى قال أحمد بن حنبل في عبارة مشهورة عنه وعنيفة في آن واحد - وهو يضع أمامنا صورة النـزاع الذي اشتد أواره واحتد-: «كنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا»[1].

فقام الشافعي بوضع الأصول العلمية والضوابط المنهجية التي تحكم الفروع المخرَّجة على تلك الأصول وتضبطها، لأنه لا بد من إتقان الأصل أولاً وإحكامه، لتنضبط الفروع المنضوية تحته. لذلك قرر أبو حامد الغزالي فيما بعد أنه: «لا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه؛ إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول»[2].

وهذا ينصرف -كذلك- إلى أن إحكام المنهج هو إحكام لما ينبني عليه، ويترتب عنه. وهذا لعمري هو عمق التفكير العلمي المنهجي الذي يتقيد بالضوابط، ويضع القواعد العلمية ويؤسس عليها. وحقيق بالشافعي، من هذه

---

(1) السبتي، عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: سعيد أحمد أعرابي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، (د. ت.)، ج3، ص181.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، 1400هـ/ 1980، ص3.

الجهة، وخليق به أن تكون له الريادة والفضل والسبق في وضع منهج علمي للبحث والمعرفة، متميز ومتفرد في تاريخ العلوم الإسلامية. فكان اتجاهه الجديد في الفقه -كما قال مصطفى عبد الرازق- «هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع... بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك هو النظر الفلسفي»[1].

ومما يزيدنا اطمئناناً بأهمية دراسة الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، ودراسة نظرياته وتحليلها أنه سبق لعبد الرحمن بن خلدون (توفي808هـ) أن أعمل القواعد الأصولية ومناهج المحدثين في إرساء قواعد علم العمران البشري وبنائها. ومن ذلك اعتماده على القياس في الكشف عن المغالط والأخطاء التي وقع فيها المؤرخون في نقلهم الأخبار في غفلة عن مقايستها بنظائرها. ففي ذلك يقول: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[2].

وهكذا نرى أن ابن خلدون يعتمد المقايسة والمقارنة منهجاً وسبيلاً لدراسة الظواهر الاجتماعية، والأخبار التاريخية وتحليلها. على أن ابن خلدون لم يستخدم القياس للاستدلال به في العقليات، ولا ليتوسل به إلى الشرعيات، بل لبسط حججه وبراهينه الاجتماعية للوصول إلى القوانين والأسباب التي تحكم العمران البشري، فعن طريق القياس يصل ابن خلدون إلى تعليل ضروب من الظواهر الإنسانية.

ومما استعمل فيه ابن خلدون القياس ما يلي:

---

(1) عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ت.)، ص230.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار النهضة، (د.ت.)، ج1، ص291.

- صناعة الغناء وما تحدثه من تغير في طبيعة العمران البشري[1].

- رده الروايات الفاسدة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة، وما حصل لأخته العباسة مع يحيى البرمكي، وما قيل في معاقرة الرشيد للخمر[2].

- أنه طبق مسلك السبر والتقسيم في الفصل الذي كتبه (في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه)[3].

وقد صرح ابن خلدون -كذلك- بمسلك السبر والتقسيم عند بيانه الحكمة في اشتراط النسب القرشي فقال: «إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور... وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة»[4].

وفي هذا الإطار من البحث عن الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، بدأت أفكر وأنقب عن المسائل والقضايا الجوهرية التي تشكل محور الدراسة والبحث، فاهتديت -بتوفيق من الله تعالى- إلى تناولها من خلال نظريتين مهمتين وعميقتين في علم أصول الفقه، وهما: نظرية الدليل ونظرية الترتيب والموازنة.

لماذا البحث في نظريتي الدليل والترتيب والموازنة؟

لعل الجواب عن هذا السؤال المركزي يفضي بنا إلى تتبع القضية من بدايتها، وكيفية نشوئها وتطورها، لذلك أقول:

إن البحث في قضية الدليل بحث في روح التفكير العلمي؛ إذ العلوم كافة

(1) المرجع السابق، ج2، ص976 وما بعدها.
(2) المرجع السابق، ج1، ص300.
(3) المرجع السابق، ج2، ص910-911.
(4) المرجع السابق، ج1، ص291.

تستند إلى الدليل وتخضع له، وإلا صارت ضرباً من التفكير الخرافي والأسطوري، وهو أهم ما ينبغي تحرير الكلام فيه ودراسته عند الأصوليين، لذلك وجدنا سعد الدين التفتازاني (توفي793هـ) يلفت النظر إلى أهمية الدليل في علم أصول الفقه بقوله: «الدليل مقدم بالذات، والبحث عنه أهم في فن الأصول»[1].

لقد سبق أن قررت أن الشافعي رحمه الله كتب رسالته في ظل معارك فكرية دارت رحاها إبان القرن الثاني الهجري، حول قضايا أصولية وكلامية كالناسخ والمنسوخ، والبيان، والنقل والعقل... إلخ. فما فتىء يلزم مخالفيه بالتمسك بالدليل، وأن يقيموا الحجة على كلامهم وقضاياهم الفكرية. من ذلك قوله: «فالواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله»[2].

وفي موطن آخر وجدناه -أيضاً- يطالبهم بذلك، فقال: «وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة ..»[3]. ويقول في كتاب (الأم): «ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه»[4]. ويقول: «فإذا اجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه»[5].

لئن كان الشافعي يؤكد ضرورة معرفة الدليل والوقوف عليه حتى يصح الاجتهاد، فإن الذين جاؤوا من بعده من الأصوليين قد أفردوا له أبواباً،

---

(1) التفتازاني، سعد الدين مسعود. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 1996، ج1، ص38.

(2) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص41.

(3) المرجع السابق، ص143.

(4) الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ج7، ص277.

(5) المرجع السابق، ج7، ص285.

وعقدوا له فصولاً، وحكوا في شأنه الإجماع، مثل ما صنع أبو الحسين البصري (توفي436هـ) المعتزلي الذي عقد باباً "في أن الأمة لا تجتمع إلا عن طريق" ذكر فيه «أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمارة، ولا تجتمع عبثاً... ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل»[1].

وممن نقل الإجماع من الأصوليين في هذه المسألة الجويني عبد الملك الشهير بإمام الحرمين في "التلخيص في أصول الفقه" فقال: «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمارة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل. ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى»[2].

وهو المسلك نفسه الذي صار عليه الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم، فقد صرح بأن القول بلا دليل ولا حجة ولا برهان «حرام بنص القرآن وإجماع الأمة»[3].

ولو تتبعنا أقوالهم لوجدناها تثبت -بلا خلاف- أن القول بلا دليل ممنوع شرعاً وحرام لا يجوز تعاطيه. وفي هذا السياق يذهب الفخر الرازي إلى الكشف عن العلاقة بين القول بلا دليل وتكليف ما لا يطاق، فيرى أن هذا من جنس ذاك، وكلاهما ممنوعان[4].

ولم يقف العلماء عند بيان أهمية الدليل فقط، وإنما عمقوا البحث والنظر في مفهومه، فاختلفت فيه بذلك مشاربهم، وتباينت حوله آراؤهم. فإذا كنا لا

---

(1) البصري، أبو الحسين محمد. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983، ج2، ص56.

(2) الجويني، عبد الملك. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر، 1417هـ/ 1996، ج3، ص314.

(3) ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/ 1983، ج5، ص51.

(4) الرازي، فخر الدين محمد. **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمبة، 1308هـ/ 1988، ج2، ص512.

نجد للدليل مفهوماً عند الشافعي وإن ورد في رسالته، وذكره في مواطن كثيرة منها، وحاجّ به خصومه ومخالفيه، وألجمهم عن الكلام من دونه، فقد كان إعماله إياه -في تقديري- خالياً من النـزعة الكلامية. فإن مع بداية القرن الرابع الهجري -حسب ما لدينا من الإثباتات- تشكَّل مفهوم الدليل في إطار المذهبية الأصولية الكلامية والفقهية، ودب إليه الخلاف، فانبثق عن ذلك مفهومان اصطلاحيان للدليل، انصبّا أساساً على جهة القطعية والظنية، وأعني بذلك: هل الدليل يفيد القطع والظن معاً، أم أنه يفيد القطع فقط؟. فوجدنا على إثر ذلك اتجاهين أو مدرستين في مفهوم الدليل: المدرسة الأصولية الفقهية، والمدرسة الأصولية الكلامية.

ومع هاتين المدرستين بدأت ملامح تشَكُّل «نظرية الدليل» التي تمثل عمق الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، انطلقت من مفهوم الدليل وانعكست آثارها على كافة المباحث والمسائل الأصولية، فصنفوها -على إثر ذلك- إلى ما هي من الأصول، وما هي من توابعه ولواحقه. وما الخلاف في القياس، وخبر الواحد والإجماع، والاستحسان، وغيرها من المسائل إلا ضرب من الخلاف الآيل إلى مفهوم الدليل. وسيأتي تفصيل بعضها في فصول هذا الكتاب.

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، ففي أثناء البحث وجدنا علماء أصول الفقه في مناقشاتهم وحواراتهم وخلافاتهم قد أسسوا وبنوا بعض القواعد المتعلقة بالدليل، وهو ما جعلنا نصرف الجهد إلى جمعها والإضافة إليها مما هو موجود في درج كلامهم، ونوليها عناية. وهي تشكل -فعلاً- قواعد نظرية الدليل. ونحن نتوخى من ذلك أن تصبح تلك القواعد، قواعد منهجية وعلمية للعلوم كافة، وخاصة منها العلوم الإنسانية.

هذا فيما يتعلق بالدليل. ثم ظهر لي -بعد البحث والتنقيب- أن أبين مسألة الترتيب والموازنة وأهميتها في تجلية الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، لأنها من القضايا التي بدأت مع الشافعي، فهو الذي قام بترتيب المباحث الأصولية، فلا يمكن أن يحصل الترتيب إلا بعد الموازنة بينها. فقد نقل عبد الملك الجويني في "مغيث الخلق في ترجيح القول الحق" أن

الشافعي: «أول من أبدع ترتيب الأصول ومهد الأدلة ورتبها وبينها، وصنف فيها رسالته»[1].

ويقول عياض في (ترتيب المدارك): «وللشافعي في تقرير الأصول، وتمهيد القواعد، وترتيب الأدلة والمآخد، وبسطه ذلك ما لم يسبقه إليه من قبله، وكان فيه عليه عيالاً كل من جاء بعده»[2]. فكلا الرأيين ينسبان إلى الشافعي عنايته وأسبقيته إلى ترتيب الأدلة، وأن من جاء بعده تابع له في ذلك.

وقد وجدنا علماء الأصول يفردون لهذه المسألة باباً مثل ما صنعوا -كما رأينا- مع الدليل. فقد عقد أبو بكر الباقلاني (توفي403هـ) في "التقريب والإرشاد" باباً سماه "باب القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها"[3] وعلى ذلك جرى -أيضا- أبو الحسين البصري في "المعتمد في أصول الفقه"[4] فقد بينوا فيه مراتب الأدلة، وما ينبغي منها التقديم، وما يستحق التأخير، معللين بذلك وجهة نظرهم، لأن الأدلة الشرعية كما قال ابن بدران: «متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى»[5]. من ذلك أن بعض

---

(1) الجويني، عبد الملك. **مغيث الخلق في ترجيح القول الحق**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، بيروت: المكتبة العصرية، 1424هـ/ 2003، ص34-35.

(2) السبتي، **ترتيب المدارك**، مرجع سابق، ج1، ص86.

(3) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الحميد أبي زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993، ج1، ص310.

(4) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص8.

(5) ابن بدران، عبد القادر. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1985، ص394. وقد سبق ابن عقيل ابن بدران في وضع (فصل في الترتيب). انظر:

- ابن عقيل، أبو الوفا علي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 1999، ج1، ص196.

وقد اخترت كلام ابن بدران على ابن عقيل لبيانه أكثر. وانظر كذلك:

- ابن النجار الفتوحي، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير بمختصر التحرير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998، ج4، ص599 وما بعدها.

الأصوليين وازنوا بين القياس والاستصحاب، فجعلوا دلالة الاستصحاب أقوى من دلالة القياس، لكونها تفيد القطع، فعدّه الظاهرية أصلاً بنفسه، بخلاف القياس فإنه يفيد الظن.

ولم يقتصر نظر الأصوليين على ما سلف ذكره، وإنما وجدنا لهم بحثاً نفيساً وعميقاً في الترتيب والموازنة بين الأحكام الشرعية، فرتبوا ووازنوا بين الواجبات نفسها، وبينها وبين المندوبات، وبين الواجبات العينية والواجبات الكفائية، ومثل ذلك صنعوا مع المحرمات والمكروهات والمباحات. فقرروا بذلك أن الأحكام الشرعية ليست على وزان واحد، وأن ذلك يرجع إلى قوة المصلحة أو المفسدة.

وعلى ضوء الترتيب والموازنة طفق الأصوليون في درس مقاصد الشارع وتحليلها، فوازنوا بين المصالح والمفاسد، وبين أمهات المصالح نفسها من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وراعوا ذلك في الواقع المعيش. ومن ثم رأينا دراسة الترتيب والموازنة في علم مقاصد الشريعة، وهو مجال خصب وواسع جداً قد تضطرب وتختلف فيه الآراء والأفكار، إن لم تقف على عمق الترتيب والموازنة.

وقد تأكد لدي بتتبعي قضية الترتيب والموازنة، أنها تمثل عندهم نسقاً فكرياً، ومنهجاً علمياً ومعرفياً عميقاً، يشكل نظرية تعبر عن روح الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين.

وإذا كانت بعض الدراسات[1] قد تناولت مسألة الموازنة وحصرت ذلك فيما أسمته بـ(فقه الموازنة)، فإن الجانب الغائب فيها أنها لم تنظر في الموازنة بكونها نسقاً فكرياً، أو نظرية تشكل بنية التفكير أو المنهج الأصولي، وإنما اقتصرت على إبراز الجانب الفقهي من الموازنة، وأنها تفتقد إلى قدر كبير من التحليل.

---

(1) السويد، ناجي إبراهيم. **فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق**، تحقيق: أسامة الرفاعي ورضوان السيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002 انظر كذلك:
- لعناني، حسن. «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية»، رسالة الماجستير، جامعة العقيد الحاج الخضر، الجزائر، 1422هـ/ 2002، ص111.

تلك إذن ومضات وإشارات كان من الضروري التمهيد بها لهذا البحث، الذي يطمح إلى دراسة الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين دراسة معرفية وتحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة. وأقصد بالنظرية هنا ذلك النسق الفكري والتصور المنهجي الذي جرى عليه الأصوليون في تناولهم الدليل والترتيب والموازنة. والنظرية بمعنى النسق أصبح اليوم شائعاً بين الدارسين والباحثين، وهو أحد معاني النظرية[1].

وقد اقتضت مني هذه الدراسة أن أعرضها في بابين كبيرين. أنتهي منهما بخاتمة دونت فيها أهم نتائج البحث. فأما الباب الأول فقمت فيه ببيان «نظرية الدليل عند الأصوليين». فقسمته إلى ثلاثة فصول؛ فجعلت الفصل الأول في «معنى الدليل عند الأصوليين» وتحدثت في أربعة مباحث منه عن معنى الدليل عند اللغويين، ثم عند الأصوليين. وأردفت ذلك بمعنى الاستدلال لكونه يرجع إلى طلب الدليل. ولما كان مفهوم الدليل قد غشيه الخلاف بين الأصوليين من جهة القطعية والظنية، اشتد عزمي أن ألقي بسهمي في معترك أنظارهم في قطعية علم أصول الفقه وظنيته. وهي مسألة من الأهمية بمكان، بحيث تتفرع بسببها المباحث الأصولية إلى: مباحث أصلية ومباحث متممة، وما هو من الأصول وما هو من توابعه.

أما الفصل الثاني فصرفت فيه عنايتي لـ«البناء التأصيلي لنظرية الدليل» وقد قسمته إلى مبحثين. تعرضت فيهما لتأصيل النظرية، فأتيت بذلك على مجموعة من الآيات الكريمات والأحاديث النبوية الشريفة، الدالة على رسوخ هذه النظرية، وأنها ضاربة بجذورها في أعماق الوحي. مما يزيدها بسطة في القوة، ويشد من أزرها. وأتبعت ذلك ببيان أهمية الدليل وأن القول من غيره حرام إجماعاً.

أما الفصل الثالث فتتبعت فيه «نظائر الدليل وأقسامه عند الأصوليين»

---

(1) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973، ج2، ص477-478. انظر كذلك:

- وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الثقافة الجديدة، 1979، ص447.

فجعلته في مبحثين مهمين. بسطت الكلام فيهما عن نظائر الدليل، على ما جرى التنبيه إليه من العلماء. لكن الجديد عندي أنني حاولت الكشف عن الفروق الدقيقة بينها وبين الدليل، وهو ما لم أعثر على مثله عند الأصوليين. ثم طفقت بعد ذلك أنظر في أقسام الدليل، وكيف تفننت عند الأصوليين وترتبت. وبينت في مسائل من ذلك وجهة نظري في بعض منها، فرجحت ما يقتضي مني الترجيح، وبخاصة القضايا والمسائل الأصولية التي اشتد فيها الخلاف.

وأما الفصل الرابع فقد عكفت فيه على إخراج قواعد علمية نشأت عن أهمية الدليل عند الأصوليين، وكيفية إعمالها، سميتها بـ(قواعد نظرية الدليل). اجتنيتها من مصادرها، والتقطتها من مظانها، فمنها ما هو مصرح به في بابه، ومسطر في موطنه. ومنها ما أعملت فيه فكري، فاستخرجته من مصادره، واستنبطته من منابعه، توفيقاً من الله تعالى. وجاهداً قدر الإمكان أن أشد من أزر عضد تلك القواعد بالأمثلة الدالة، إلا نـزراً قليلاً منها، توخيت منه أن يكون معلوماً ومفهوماً، أو عجزاً مني غير ملوم. اتباعاً للأصوليين أنفسهم، وإن كنت لا أرقى مرقاهم، ولم أصل بعد إلى سلمهم، عسى أن أسلك سبيلهم لأصل إلى مبتغاهم. إن شاء الله تعالى.

ولا أخفي أني قد أضربت في هذا الباب صفحاً عن بعض مسائل الدليل، لأنها بمثابة ما يجري مجرى المقررات عند علماء هذا الشأن. وقد صرفني عنها خشية الإطالة والتكرار. وارتأيت أن تكرار ما قيل لا يجدي شيئاً، ما لم تكن له ثمرة مرجوة، وفائدة مقصودة، من مثل حديثهم عن الدال والمدلول والمستدل وغيرها.

وأما الباب الثاني ففي (نظرية الترتيب والموازنة) وقد قسمته إلى ثلاثة فصول:

أما الفصل الأول فقد تعلق بالبناء التأصيلي لنظرية الترتيب والموازنة، فجاء في ثلاثة مباحث. بينت من خلالها معنى الترتيب والموازنة، وأنها هي الأخرى مما جاءت الآيات الكريمات طافحة بالحديث عنها، وأتبعت ذلك

ببعض الأحاديث النبوية التي يظهر من خلالها أن النبي ﷺ أعمل فيها الترتيب والموازنة. وقد وقفت فيه على الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، التي تفيد الموازنة، فسطرتها في مختتم ذلك. ثم صرت منها إلى بيان أهمية النظرية، وأن لها أثراً مهماً في فقه التشريع وفقه العمران والتمدن.

وأما الفصل الثاني فقد عرضت فيه الترتيب والموازنة في علم أصول الفقه، فتفرع عنه مبحثان. بسطت من فيهما الكلام على الترتيب والموازنة بين المباحث والمسائل الأصولية، وهو أمر قد جرى العمل به عند الأصوليين، فقرروه في مقدمات مصنفاتهم. ثم أوليت عناية كبيرة للترتيب والموازنة بين الأحكام الشرعية، وقد أفضت في بيان ذلك إلى حد الإطناب، ولم يكن ذلك إسرافاً مني في الكلام، وإنما لما رأيت للنظرية من وقع كبير على الأحكام الشرعية، بحيث تجعلها في مرونة وسعة.

وأما الفصل الثالث فقد حررت القول فيه عن الترتيب والموازنة في علم مقاصد الشريعة، وهو مجال خصب ورحب، فاشتمل على ثلاثة مباحث. تناولت فيها الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح وكلياتها، وأن ذلك يرجع إلى جهة تعلق الطلب بها. ثم بسطت الكلام بعدها عن الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد، فقمت بدراسة كل قسم على حدة، فظهر لي أن المصالح مراتب والمفاسد كذلك. ولما كان التزاحم بين القسمين أمراً حاصلاً في الواقع؛ إذ من المكابرة إغفاله، قررت أن أكشف وأنقب عن الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد، مبيناً أن ذلك يرجع إلى قواعد يعتدُّ بها عند العلماء، استخلصوها من نصوص الشريعة استقراء. واعتنيت في كل ذلك بجانب الأمثلة والتطبيقات، لأن بها تظهر واقعية النظرية.

وقد انطوى البحث على كثير من النقول والاستشهادات، وقد تكون أحياناً من خارج المصنفات الأصولية، ولم أمض إلى ذلك إلا إذا ظهرت لي فائدة مرجوة للبحث، والخطب في ذلك يسير، وبخاصة في المجالات التي من قبيل المشترك بين العلوم. كما احتوى على بعض النقود والردود، وقد أخالف فيها بعض العلماء الكبار، والأساتذة الأخيار، ولم يكن ذلك مني تطاولاً على مقامهم، وكيف أصنع ذلك وما أنا إلا نقطة مغمورة في بحار

علمهم وفضلهم. وإنما صنعت ذلك عسى أن أجد من ينبهني إلى خطئي، ويكشف لي عثرتي. ثم إيمانا مني بأن البحث العلمي ينبغي أن يتحرر من أغلال التقليد، وآصار الجمود التي حطت بكلكلها على العالم الإسلامي. وهذا لا يعني الانفلات من كل القيود والضوابط المعرفية والعلمية التي أسسها السلف، وإنما ينبغي الاحتكام إليها والبناء عليها.

على أن القصد من هذا البحث، فإنما يتمثل في أن يفتح آفاقاً واسعة نحو البحوث العلمية الجادة والقوية، في المنهجية الأصولية، والكشف عن إضافاتها المعرفية والمنهجية، وذلك من خلال التنقيب عن النظريات الأصولية الأخرى، التي لاتزال قابعة في ثنايا القضايا والمسائل الأصولية، حتى يتسنى في آخر المطاف تأليف عقد من النظريات المنهجية الأصولية.

وههنا أسجل أن ذلك لا ينبغي أن يكون بعيداً عن المعارف والمناهج العلمية المعاصرة، بروح عميقة من الفحص والنقد العلمي البناء. ذلك أن المناهج العلمية والمعرفية الحقة ذات طبيعة موحدة، وإن اختلفت أنساقها المعرفية، لأن الحق لا يضاد الحق، بل يدعمه ويقويه.

تلك إذن نظرة مفصلة عن خطوات هذا البحث، أسأل الله عز وجل أن يجعله نافعاً، وأن يغفر لي تقصيري فيه. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: 286].

الباب الأول

نظرية الدليل عند الأصوليين

تمهيد

حينما نتحدث عن الفكر المنهجي العلمي، فإنما نقصد به ذلك الفكر الذي يستند إلى الدليل، ويرجع إلى البرهان والحجة في جميع قضاياه ومسائله، تقريراً ومحاورة ومناقشة. فمن ثمة سما كعب الأصوليين في هذا الجانب، والشأن في ذلك يرجع إلى طبيعة صناعتهم من حيث قيامها وبناؤها على البحث في شأن الدليل، فهو محور علمهم، ولب فكرهم، ومنبع صناعتهم.

وقد كان للأصوليين في هذا الجانب ريادة وسبق علمي ومعرفي. دونوه في كتبهم، وصنفوه في مؤلفاتهم، وسطروه في أسفارهم. تجلى في القواعد والضوابط العلمية والمنهجية لتحليل الخطاب الشرعي للنظر في أفعال المكلفين. وهي عند التحقيق ترجع إلى قضية الدليل، التي سنرى في هذا الباب أنها تشكل نظرية قائمة، انطلقنا فيها ابتداء من مفهوم الدليل، وانتهينا إلى تثبيت قواعد تمثل عصارة النظرية وزبدتها، وقصدنا من ذلك أن تكون بمثابة ضوابط وقواعد علمية ومنهجية لكيفية إعمال الدليل.

وأريد أن أقرر في هذا التمهيد أن نظرية الدليل تعمل على بلورة الأدلة، وذلك بالنظر فيها وتمحيصها، قبولاً ورداً، تصحيحاً وتضعيفاً، إثباتاً ونفياً، وسواء كان الدليل قطعياً أو ظنياً، لأن مفهوم الدليل يشملهما كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وتنظر في كيفية استخدام الأدلة وتوظيفها، فهي من هذا المنطلق تنظم عملية الاستدلال، وفق منهج سليم ومضبوط.

الفصل الأول

معنى الدليل عند الأصوليين

تشكل نظرية الدليل البناء القويم للتفكير المنهجي العلمي عند الأصوليين، فلا تظهر أهميتها، ولا ينجلي غورها إلا بالوقوف -من خلال هذا الفصل- على معنى الدليل عند الأصوليين، فيلزم عن ذلك -ولابد- أن نتطرق إلى الدلالة اللفظية اللغوية الصرف لمعنى الدليل، ثم نقفي ذلك بإبراز دلالته الاصطلاحية كما نص عليها الأصوليون، محددين في ذلك لمدرستين مهمتين في تاريخ علم أصول الفقه وهما: مدرسة الفقهاء ومدرسة المتكلمين، ثم اشتدت الحاجة إلى بيان معنى الاستدلال عندهم، من حيث كونه مصطلحا يعني إقامة الدليل والتمسك به. ثم أردفنا ذلك بمبحث مهم وهو من آثار الخوض في معنى الدليل من جهة القطعية والظنية، فانبجس من ذلك كله أربعة مباحث على النحو التالي:

أولاً: معنى الدليل عند اللغويين

1 - الدليل لغة

يطلق الدليل في اللغة على الأمارة، أو ما يستدل به، أو المرشد وما به الإرشاد. أما وقوع الدليل على معنى الأمارة فبينه أبو الحسين بن فارس (توفي395هـ) بقوله: «الدال واللام أصلان:

أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها؛ والآخر: اضطراب في الشيء. فالأول قولهم: دللت فلاناً على الطريق، والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بين الدِّلالة والدَّلالة.

والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء، إذا اضطرب. قال أوس:

أم من لحي أضاعوا بعض أمرهم

بين القسوط وبين الدين دلدال»[1]

وأما إطلاق الدليل بمعنى ما يستدل به من جهة اللغة، فقد ورد عند كل من إسماعيل بن حماد الجوهري (توفي393هـ)[2]و ابن منظور (توفي630هـ)[3] ومحمد بن أبي بكر الرازي[4] والزبيدي[5].

قال الجوهري: «الدليل ما يستدل به». والدليل: الدال، وقد دله على الطريق يدله دَلالة ودِلالة ودُلولة. والفتح أعلى. وأنشد أبو عبيد: «إني امرؤ بالطُّرْق ذو دلالاتْ»[6].

على أنني لم أعثر عند اللغويين على معنى للتفريق بين كسر الدال وفتحها، وإنما حاصل ما يذكرونه في هذا الصدد، أن الفتح أعلى، كما نبه

---

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، (د. ت.)، ج2، ص259، 260. والقسوط: الجور، والدين: الطاعة. قال أبوالبقاء الكفوي (1094هـ): «ويجمع (الدليل) على (أدلة) لاعلى (دلائل) إلانادرا كـ(سليل) على (سلائل)، على ما حكاه أبوحيان - المقصود به النحوي الأندلسي-؛ إذ لم يأت (فعائل) جمعا لاسم جنس على (فعيل)، صرح به ابن مالك».،

- الكفوي، أبو البقاء أيوب. **الكليات**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993، ص439.

(2) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، بيروت: دار النفائس، 1974، ج4، ص1698.

(3) ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر، 1410هـ/ 1990، ج11، ص248-249.

(4) الرازي، محمد أبو بكر. **مختار الصحاح**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1369هـ/ 1950، ص106.

(5) الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، 1965م، ج7، ص325.

(6) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج4، ص325.

عليه الجوهري. لكن وجدت أبا البقاء الكفوي في كلياته، قد نص على أن هناك فرقاً بين قولهم دلالة بالفتح، ودلالة بالكسر، فقال: «وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها، مثاله إذا قلت: (دلالة الخير لزيد) فهو بالفتح، أي له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخير سجية لزيد، فيصدر منه كيفما كان»[1].

وأما وقوع الدليل بمعنى المرشد وما به الإرشاد فنجده عند الزبيدي، غير أن عبارته خرجت على غير مساق الجزم. فهي تفيد الضعف؛ إذ ابتدأت بلفظ (وقيل)، وإن كان يتفق مع جمهور اللغويين على أن الدليل هو ما يستدل به. قال: «الدليل: ما يستدل به، وأيضاً الدال، وقيل هو المرشد وما به الإرشاد»[2].

ويبدو من خلال الاطلاع على بعض المعاجم اللغوية أن المتأخرين قصروا الدليل على ما يستدل به، بخلاف ما ذهب إليه ابن فارس، الذي جعله والأمارة على حد سواء.

ويبدو لي أن المرشد أو ما به الإرشاد، هو متضمن في قولهم (ما يستدل به)، وعلى هذا جرى جميل صليبا، فقد جعل الدليل في اللغة يقصد به «المرشد، وما به الإرشاد، وما يستدل به»[3]. ولم يجعل من مشمولاته اللغوية الأمارة.

2 - استعمال القرآن الكريم للدليل

استعمل اللفظ (دلل) في القرآن الكريم للدلالة على معنى الإرشاد والمعرفة الموصلة إلى المطلوب. من ذلك:

- قوله جل جلاله مخبراً بما امتن به على كليمه موسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْتُ

(1) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص439.
(2) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج7، ص325.
(3) صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج1، ص564.

﴿عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ إِذۡ تَمۡشِيٓ أُخۡتُكَ فَتَقُولُ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ مَن يَكۡفُلُهُۥۖ﴾ [طه: 39-40].

- وإخباره عز من قائل عن مقالة إبليس اللعين، التي وسوس بها لآدم عليه السلام: ﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ...﴾ [طه: 120].

- وقوله عز وجل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ يُنَبِّئُكُمۡ إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ أَفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةُۢۗ بَلِ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ فِي ٱلۡعَذَابِ وَٱلضَّلَٰلِ ٱلۡبَعِيدِ﴾ [سبإ: 7-8].

وقال القرطبي في قوله تعالى ﴿هَلۡ نَدُلُّكُمۡ﴾: «أي هل نرشدكم إلى رجل ينبئكم، أي يقول لكم: إنكم تبعثون بعد البلى في القبور»[1]. وقال ابن عاشور: «ومعنى (ندلكم) نعرفكم ونرشدكم. وأصل الدلالة الإرشاد إلى الطريق الموصل إلى مكان مطلوب. وغالب استعمال هذا الفعل أن يكون إرشاد من يطلب معرفة»[2].

- وقوله تبارك وتعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ مَا دَلَّهُمۡ عَلَىٰ مَوۡتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلۡأَرۡضِ تَأۡكُلُ مِنسَأَتَهُۥۖ﴾ [سبإ: 14].

- وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الصَّف: 10-11].

والدليل بمعنى الإرشاد أعني دلالة الغير إلى وجهة يتقصدها؛ سواء بعلامات، أو أمارات يتبينها، أو بمرافقته، ورد كذلك في سيرة ابن هشام عند حديثه عن كيفية هجرة رسول الله ﷺ فقال: «فاستأجرا [يعني رسول الله ﷺ وأبا بكر الصديق رضي الله عنه] عبد الله بن أريقط -رجلاً من بني الدئل بن بكر،

(1) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988، ج14، ص168.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، (د.ت.)، ج22، ص148.

وكانت أمه امرأة من بني سهم بن عمرو، وكان مشركاً- يدلهما على الطريق، فدفعا إليه راحلتيهما، فكانتا عنده يرعاهما لميعادهما»[1].

ثانياً: معنى الدليل عند الأصوليين

1 - الدليل اصطلاحاً

يمكن أن نقسم علماء أصول الفقه في تناولهم الدليل من حيث كونه مصطلحاً إلى مذهبين أو مدرستين مهمتين، وهما: المدرسة الأصولية الفقهية؛ والمدرسة الأصولية الكلامية.

أ - المدرسة الأصولية الفقهية:

ذهب فريق من الأصوليين وهم أكثر أصوليي الفقهاء وبعض المتكلمين إلى تعريف الدليل بأنه: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري» وقد أكد هذه النسبة إليهم كل من أبي مظفر ابن السمعاني (توفي489هـ)[2]والآمدي (توفي631هـ)[3] وقد فرّق -على عادته- بين تعريف الفقهاء والأصوليين للدليل.

وهو الذي نسبه محمد بن محمود البابرتي الحنفي (توفي786هـ)[4] في

---

(1) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ج1، ص485.

(2) ابن السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ص56.

(3) الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الرياض وبيروت: دار الصميعي ودار ابن حزم، 1424هـ/ 2003، ج1، ص23-24.

(4) هو محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الرومي المصري الحنفي، نسبة إلى بَابَرْتى وهي ناحية من نواحي بغداد، أخذ عن ابن عبد الهادي المقدسي وأبي حيان الغرناطي الأندلسي وغيرهما، من تواليفه (الإرشاد في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة) و(تحفة الأبرار في مشارق الأنوار للصغاني) توفي سنة 786هـ.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين. **إنباء الغمر بأنباء العمر**، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م، ج2، ص179. =

«الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب»[1] إلى الفقهاء المتقدمين، بينما نسب هذا التعريف أبو البقاء الكفوي في كلياته إلى كافة الأصوليين، كما تفيده عبارته التالية: "وأما الدليل عند الأصوليين"، من غير استحضار التعريف الذي يجعل الدليل محصوراً فيما أفاد القطع[2]. وفيه نظر؛ إذ جرى المصنفون في الأصول على ذكر الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تعريف الدليل كما سيأتي بيانه بتفصيل أكثر. ولعل الكفوي قد قصر ذلك على ما ذهب إليه جمهورهم، فخرج كلامه المعزو إلى الأصوليين مخرج الغالب. وممن عزا التعريف السابق للدليل إلى جمهور الأصوليين علي الضويحي[3].

وقد تمسك بهذا التعريف ابن السبكي[4] والزركشي[5] والشوكاني[6].

ومن هؤلاء الأصوليين الفقهاء من ينحو بالدليل في الصياغة منحى أهل اللغة، فيسلك سبيلهم، وينسج على منوالهم، فيجعل الدليل بذلك هو «المرشد إلى المطلوب»، متجنبين بذلك الاصطلاحات المنطقية والكلامية التي صبغت ثقافة العصر بصبغتها، فأثرت فيها تأثيراً شديداً. منهم أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي (توفي513هـ)[7] وأبو مظفر ابن السمعاني (توفي489هـ)[8]

= - المراغي، عبد الله مصطفى. **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1394هـ/ 1974، ج2، ص201.

(1) البابرتي، محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: ضيف الله العمري، الرياض: مكتبة الرشد، 1426هـ/ 2005، ج1، ص116.

(2) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص439.

(3) الضويحي، علي. **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً**، الرياض: مكتبة الرشد، 1415هـ/ 1995، ص316.

(4) المحلي، شمس الدين. **جمع الجوامع بشرح الجلال، مع حاشية البناني وتقرير الشربيني**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998، ج1، ص202 وما بعدها.

(5) الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية ودار الصفوة، 1413هـ/ 1992م، ج1، ص35.

(6) الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1414هـ/ 1993، ص21.

(7) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص32، 33.

(8) ابن السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ص55.

وأبو الوليد الباجي (توفي474هـ)[1].

والمراد بـ«النظر» عندهم: «هو الفكر الذي يطلب من قام به علماً أو ظناً.» أو «هو الفكر المطلوب به علم أو ظن»[2].ولما كان النظر يعني التأمل والتدبر والاعتبار، فإنه يكون بذلك موصلاً إلى المطلوب، سواء كان قطعياً، يعني عندهم مفيداً للعلم، كما هو الشأن عند الفريق الثاني أصحاب الاتجاه الأصولي الكلامي كما سيأتي بيانه، أو كان مفيداً للقطع والظن معاً، وهو المعبر عنه عندهم بالمطلوب الخبري، كما وقع عند هذا الفريق أصحاب الاتجاه الأصولي الفقهي. فيكون النظر عند الفريقين معاً محصلاً للعلم، ولازما عنه، لاستحالة تخلف اللازم عن ملزومه، لكن ليس عن طريق التوليد أو التولد كما يقول به جمهور المعتزلة[3].

وقد قيدوا النظر بصحيحه احترازاً منهم عن فاسده، الحاصل عن النظر في شبهة ليست عند التحقيق دليلاً، أو عن عدم استيفاء واستقصاء النظر، مما

---

(1) الباجي، أبو الوليد سليمان. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1407هـ/ 1986، ص171.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص210. انظر كذلك:

- الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1416هـ/ 1996، ص45. وقد جعل عبد الجبار النظر على ضربين: أحدهما: «النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات»، والثاني: «النظر في أمر الدين»، وذلك أيضا على قسمين: أحدهما: «النظر في الشبه لتحل»، والثاني: «النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة».. انظر أيضاً:
- الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص123.
- الشنقيطي، محمد الأمين. **آداب البحث والمناظرة**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت.)، ص10.

(3) قال الشريف الجرجاني: «التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد».

- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000، ص171. وانظر أيضاً:
- السنوسي، أبو عبد الله. **شرح السنوسية الكبرى** المسماة بـ(عمدة أهل التوفيق والتسديد)، الكويت: دار القلم، 1402هـ/ 1982، ص 299 وما بعدها.

يفضي ذلك كله إلى عدم الوصول إلى العلم، لأن الشأن في النظر أن يكون «طريق العلم الاستدلالي» من حيث كونه تأملاً في حال المنظور[1].

فإذن للناظر طريقان إما صحيح وإما فاسد، وفي بيان ذلك يقول ابن عقيل: «وقد يصيب الناظر فيها وقد يخطىء، وكلاهما نظر منه، وقد ينظر في شبهة وفي دليل، وقد يصل بنظره إلى العلم تارة، إذا سلك فيه المسلك الصحيح، ورتبه على واجبه ومقتضاه، وقد لا يصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه، أو نظر فيما هو شبهة وليس بدليل»[2].

وبهذا نرى أن المقصود من النظر الصحيح ما كان تصورياً وتصديقياً معاً، فمن ثمة أطلقوا عليه حدّاً بأنه «الفكر المؤدي إلى علم أو ظن». خلافاً لما جرى عليه بعض المتكلمين والأصوليين، الذين حملوه على المطلب التصديقي دون التصوري[3] .

وجاء في "شرح مختصر ابن الحاجب" : «قوله (مطلوب خبري) يتناول القاطع والظني، وبهذا يكون الدليل صادقاً على البرهان والأمارة»[4]. وقال

---

(1) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص57.

(2) المرجع السابق، ج1، ص46. وانظر أيضاً:
- البابرتي، **الردود والنقود**، مرجع سابق، ج1، ص116-117.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: أبو عمر الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م، ج1، ص94. انظر كذلك:
- الفخر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص14.
- البابرتي، **الردود والنقود**، مرجع سابق، ج1، ص117.
- اليوسي، أبو المواهب الحسن بن مسعود. **القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم**، تحقيق: حميد حماني، الرباط: مطبعة شالة، 1419هـ/ 1998، ص137-138.
- والكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص904.

(4) البابرتي، **شرح مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج1، ص40، وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص27-28.
- الربيعة، عبد العزيز عبد الرحمن بن علي. **السبب عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1417هـ/ 1997، ج2، ص74.

ابن النجار الفتوحي (توفي972هـ): «ويدخل في (المطلوب الخبري) ما يفيد القطع والظن، وهو مذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء الأصوليين»[1].

ويقول بدر الدين الزركشي شارحاً عبارة ابن السبكي: (مطلوب خبري): «والمراد بالمطلوب الخبري التصديقي؛ أي بالنسبة المستفادة من الخبر. فخرج الحد والرسم، فإنهما لبيان التصور لا التصديق. وهذا التعريف يعم الدليل القطعي والأمارة، قولياً كان أو فعلياً، فإن المطلوب يعم ذلك، ومن خص الدليل بالقطعي احتاج إلى أن يزيد فيه إلى العالم بمطلوب خبري.» ثم قال: «وإطلاق الدليل على ما أفاد العلم أو الظن هو طريقة الفقهاء، واختاره الشيخ أبو إسحق...»[2].

وينبني على هذا عند هؤلاء الأصوليين الفقهاء، أن الدليل من حيث كونه مصطلحاً أصولياً: ما أفاد القطع والظن معاً، خلافاً لمن يرى أنه يفيد القطع دون الظن. وبهذا صرح فحولهم وجمهورهم. يقول أبو زيد الدبوسي (توفي430هـ): «وهما (يعني الشهادة والدليل) سواء أوجبا علم اليقين، أو دونه»[3].

وذهب أبو يعلى الفراء (توفي458هـ) إلى أن: «الدليل هو المرشد إلى المطلوب... ولا فرق بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً»[4] وتبعه في ذلك أبو الخطاب الكلوذاني (توفي510هـ)[5].

وجنح أبو إسحق الشيرازي (توفي476هـ) إلى أن: «الدليل هو المرشد

---

(1) ابن النجار الفتوحي. **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج1، ص53.

(2) الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، مرجع سابق، ج1، ص85.

(3) الدبوسي، أبو زيد. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2001، ص14. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص35.

(4) أبو يعلى، الفراء محمد بن الحسن. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المباركي، بيروت: مؤسسة بعنيوة، 1414هـ/ 1993، ج1، ص131.

(5) الكلوذاني، أبوالخطاب محفوظ بن أحمد. **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، بيروت: مؤسسة الريان، 1421هـ/ 2000، ج1، ص61.

إلى المطلوب»[1]. وأضاف في (شرح اللمع) إلى هذه الجملة توضيحاً آخر مفاده أنه «الموصل إلى المقصود، ويستعمل ذلك فيما يوجب العلم والظن»[2].

ثم طفق يبين هذا المصطلح ويوضحه بشيء من التفصيل، في معرض رده على من حصر الدليل فيما أفاد العلم فقط، فقال: «وهذا غير صحيح لأن حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء فقد يرشد مرة إلى العلم ومرة إلى الظن فاستحق اسم الدليل في الحالين. يحقق ذلك أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل فوجب التسوية بينهما. وهذا المعنى، وهو أن الله تعبدنا بالظن في ما طريقه الظن، كما تعبدنا بالعلم في ما طريقه العلم. فإذا كان الموصل إلى العلم يسمى دليلاً فكذلك الموصل إلى الظن، لأن كل واحد منهما مقصود في نفسه، على حسب حاله، وقد ورد التكليف به فلا وجه للتفرقة بينهما»[3].

وقال الفخر الرازي (توفي606هـ): «أعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد اليقين»[4].

وحكى الزركشي عن أبي نصر بن الصباغ (توفي477هـ)[5] أن مراد

---

(1) الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985، ص5.

(2) الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988، ج1، ص155. وانظر أيضاً:
- الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص3.

(3) المرجع السابق، ج1، ص155-156.

(4) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص512.

(5) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن جعفر البغدادي المعروف بابن الصباغ، كان إماماً فقيهاً أصولياً محققاً، تفقه على أبي الطيب الطبري، وسمع من أبي علي بن شاذان الحديث. أخذ عنه الخطيب البغدادي، وأبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري، وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد السمرقندي. من تواليفه (كفاية السائل) و(الشامل) و(الطريق السالم) وهما في الأصول. و(الفتاوى) وقد كان أو ل من درس بالمدرسة النظامية. توفي رحمه الله سنة 477هـ. =

المتكلمين وقصدهم من:

«إطلاق الدليل على الظني هو الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا في أن الجميع يسمى دليلاً وضعاً»[1].

ويؤكد الزركشي أن تفريق المتكلمين للدليل من جهة كونه مفيدا للقطع أو الظن: «إنما هو تفريق من جهة اللفظ دون المعنى»[2]. مما جعل جمهور الفقهاء لا يقولون به.

وفي هذا السياق أعرج على ما ذهب إليه أحمد بن محمد الوزير، الذي سمّى الدليل برهاناً يتوصل به إلى العلم أو الظن بالشيء[3]. فيكون بذلك قد جرى على مساق من سلف من الأصوليين. ثم إن إطلاق البرهان على الدليل، إطلاق جائز عند الأصوليين، كما سيأتي التطرق إليه في موضعه، إن شاء الله تعالى.

والحاصل من هذه النصوص كلها، أن الدليل عند هذا الفريق من الأصوليين ما كان مدلوله دالاً على القطع والظن معاً، وهو ما عبروا عنه بـ(المطلوب الخبري).

ب - المدرسة الأصولية الكلامية:

أما أصحاب هذه المدرسة فنقصد بهم من صاغوا الدليل على مذهبيتهم الأصولية الكلامية، فاصطبغ بصبغتها، فجاء حدهم للدليل بخلاف ما ذهب إليه أصحاب المدرسة الأولى، فحصروا الدليل فيما أفاد العلم بمعناه القطعي.

= - السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1,، 1420هـ/ 1999م، ج3، ص134.
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. **طبقات الشافعية**، بيروت: دار الفكر، 1416هـ/ 1996، ص260.

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص35-36.

(2) المرجع السابق، ج1، ص35-36.

(3) الوزير، أحمد بن محمد. **المصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1417هـ/ 1996، ص125.

ثم لا يخفى أن هذه المدرسة تتوزعها مذهبيات وتيارات وآراء، لكن معظم أصحابها يذهبون إلى أن الدليل هو ما أوصل إلى العلم.

وقد أكد نسبة هذا المعنى الاصطلاحي إلى المتكلمين أبو إسحق الشيرازي فقال: «وعند المتكلمين إن الدليل لا يستعمل إلا في ما يوجب القطع كنص الكتاب والخبر المتواتر وإجماع الأمة والأدلة القطعية»[1].ويقول أبو بكر الجصاص (توفي370هـ) معرفاً الدليل: «الدليل: هو الذي إذا تأمله الناظر المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول.» ثم طفق الجصاص يبين وجه التسمية وإطلاق الدليل عليه فقال: «وسمي دليلاً لأنه كالمنبه إلى النظر المؤدي إلى المعرفة والمشير له إليه، وهو مشبه بهادي القوم ودليلهم الذي يرشدهم إلى الطريق، فإذا تأملوه واتبعوه أوصلهم إلى الغرض المقصود من الموضع الذي يؤمونه»[2].

وقد شرع أبو بكر الجصاص رحمه الله بعد ذلك في نقض وإبطال بعض التعريفات والحدود المتعلقة بالدليل. على أنه يرى أن الدليل إنما هو موصل إلى العلم بالمدلول، وليس سبباً في وجوده، ولا تأثير له فيه. فمن هنا اختلفت العلة عن الدليل من حيث كونها سبباً مباشراً في وجود المعلول، بحيث لو افتقدت لافتقد تبعاً لها[3].

وعرف الباقلاني، ومن دار في فلكه، وسار على نهجه، الدليل بقوله: «إنه كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار»[4].

ويقول الباقلاني كذلك: «فإن قال قائل: فما معنى الدليل عندكم؟ قيل

---

(1) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص155. وانظر أيضاً:
- الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص136.

(2) الجصاص، أحمد بن علي. **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ/ 1994، ج4، ص70.

(3) المرجع السابق، ج4، ص9.

(4) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص202.

له: هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس. ومنه سُمِّي دليل القوم دليلاً، وسمَّت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم، لما أمكن معرفة مكانهم من جهته ومنه، وسمَّت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة، لما أمكن أن يَتعَرَّف بها ما يَلتمَس علمَه[1].

وقد تبع الباقلاني في ذلك الجويني في «التلخيص في أصول الفقه» و«الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»[2] وابن فورك في «الحدود والأصول»[3] وهو التعريف نفسه الذي نجده عند رواد الاعتزال وكبرائهم.

وورد في (شرح الأصول الخمسة) تعريف الدليل بأنه: «ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير»[4]. وقال أبو الحسين البصري المعتزلي: «والدلالة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم»[5].

إذا وضح هذا نبني عليه سؤالاً معرفياً ومنهجياً، ينبغي وضعه إزاء ما تقدم من التعريفات التي أوردناها لبعض الأشاعرة والمعتزلة وهو: ما الفرق بين التعريفين السالفي الذكر، أعني تعريف الباقلاني ومن تبعه، وتعريف عبد الجبار الهمذاني ومن سلك مسلكه؟ وهل صحيح أن تعريف الرازي الذي

---

(1) الباقلاني، أبو بكر. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1414هـ/ 1993، ص33-34.

(2) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص115. وانظر أيضاً:
- الجويني، عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1369هـ/ 1950، ص8.

(3) ابن فورك، محمد بن الحسن. **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ص80.

(4) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص88.

(5) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص5.

يقول فيه: «وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم»[1] كان متأثراً فيه بالمعتزلة كما ادعى علي بن سعد الضويحي في أطروحته؟[2].

لا يوجد أي فرق أو اختلاف بين تعريف الأشاعرة والمعتزلة، أقصد بعضهم ممن ذكرت سابقا. فلا تكاد عباراتهم تنبئ بشيء من الخلاف، فالدليل عند جميعهم ما أوصل إلى العلم.

من هنا قد لا نتفق مع الضويحي في كون الرازي تأثر بالمعتزلة في تعريفه للدليل، لأننا نجد الباقلاني، وهو من هو في الرسوخ والريادة في أصول الدين وأصول الفقه، يعرِّف الدليل تعريف المعتزلة نفسه.

والحق أن هذا له التفات إلى التمازج المذهبي، الذي تظهر آثاره في كثير من المصطلحات والمفاهيم المشتركة بين المعتزلة والأشاعرة على وجه الخصوص، ثم إنه من المعلوم أن الأشعرية نبتت في أحضان المعتزلة، وانبثقت عن مذهبيتهم، فلا جرم أن يحصل هذا التمازج والتأثر على المستوى الذي ذكرت آنفاً. من هنا لا داعي للبحث عن الأسبقية الزمنية لأنها ليست بذات أهمية.

ومما هو لافت للنظر قصرهم للدليل على ما يفيد العلم؛ إذ يشمل القطعي دون الظني من الأدلة، خلافاً لما دأب عليه الأصوليون الفقهاء الذين جعلوه موصلاً إلى المطلوب الخبري، ليشملهما معاً.

2 - استعمالات الدليل عند الأصوليين

وإذا استبان معنى الدليل عند الأصوليين فقهاء ومتكلمين، فإن هناك من استعمل الدليل بمعانٍ أخرى، وهي:

- الدليل بمعنى المصدر، فيقال مصادر الشريعة أو الفقه، بمعنى أدلتهما

(1) الفخر الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص15.
(2) الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً**، مرجع سابق، ص316.

التي تشكل بناءهما[1]. ولعل استبدال مصادر الشريعة بأدلتها قد يخرجنا من الخلاف في ما هو دليل وما هو ليس بدليل، وإنما سينحصر الكلام في درجات هذه المصادر ورتبتها. فلا جرم أن يكون استعمال المصدر يشمل جميع ما تبنى عليه الأحكام الشرعية، فيكون من ثمة المصدر أعم من الدليل، وكذلك المأخذ.

وممن استعمل الدليل بمعنى المصدر الجويني، وذكر ذلك في سياق الاستدلال على منع التقليد في الفروع فقال: «وموارد الشرع التي تلتمس منها دلالات القطع مضبوطة منها: نصوص الكتاب والسنة المستفيضة وإجماع الأمة... فهذه مصادر الأدلة الشرعية القطعية»[2]. وعبد الرحمن بن عبد الخالق[3].

- الدليل بمعنى الأصل، فلذلك يطلقون الأصل على دليل المسألة فيقولون: أصل هذه المسألة الكتاب أو السنة أو غيرهما من الأدلة التي هي بمثابة مصدر للحكم الشرعي. ولا يخفى أن أصول الفقه إنما معناه عند الأصوليين الأدلة والقواعد التي يبنى عليها الفقه[4].

---

(1) الخادمي، نور الدين. **الدليل عند الظاهرية**، بيروت: دار ابن حزم، 1421هـ/ 2000، ص54.

(2) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص441.

(3) عبد الخالق، عبد الرحمن. **البيان المأمول في علم الأصول**، مصر: دار الهدي النبوي، 1421هـ/ 2000، ص99. وقد جعلها في عشرة مصادر للحكم الشرعي (أدلة الأحكام): «1.القرآن الكريم 2. السنة النبوية. 3. الإجماع. 4. القياس. 5. أقوال الصحابة. 6. المصالح المرسلة. 7. البراءة الأصلية. 8. شرع من قبلنا. 9. العرف. 10. الاستحسان».

(4) أؤكد أن مصطلح علم أصول الفقه كان متداولاً ورائجاً زمن الشافعي، يطلعنا على ذلك ما وقع عند ابن عبد البر في (الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء) حيث ذكر قول عبد الله بن عبد الحكم في الشافعي. روى بسنده عن أحمد بن محمد بن جرير، قال: «سمعت محمد بن عبد الله بن عبد الحكم يقول: «قال لي أبي: «الزم هذا يعني محمد ابن إدريس الشافعي، فما رأيت أبصر بأصول العلم أو أصول الفقه منه».
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ/ 1996، ص124. وهي رواية ساقها -كذلك- عياض رحمه الله في (ترتيب المدارك) عند ترجمته للشافعي في معرض حديثه عن (ثناء العلماء عليه بسعة العلم والفضل)، =

وفي بيان هذا المعنى يقول أبو حامد الغزالي: «فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل... وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع. فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه»[1].

- الدليل بمعنى مأخذ الحكم، أو مآخذ الأحكام، فيقال مثلاً: «هذه أصول مآخذ الشريعة.» ولأبي منصور الماتريدي الحنفي مصنف في أصول الفقه عرف بـ(مآخذ الشرائع) وهو كتاب مفقود إلى الآن، ينبيك عن أهميته ما ذكره علاء الدين السمرقندي وهو يتحدث عن علم أصول الفقه عند الحنفية: «وتصانيف أصحابنا رحمهم الله في هذا النوع قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان، لصدوره ممن جمع الفروع والأصول، وتبحر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم بـ«مآخذ الشرائع» والموسوم بكتاب «الجدل» للشيخ الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله»[2].

= - عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، مرجع سابق، ج3، ص180.

(1) الغزالي، محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة حافظ، جدة: شركة المدينة المنورة، (د.ت.)، ج1، ص9-11. وانظر أيضاً:
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج3، ص1061. فقد نص ابن خلدون على أن أصول الفقه «هو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف». ويقول أستاذنا أحمد الريسوني حفظه الله موضحا معنى علم أصول الفقه: «فالأصول -أصول الفقه- هي مصادر الفقه ومنابعه ومآخذه التي يؤخذ منها. والأصول -أيضاً- هي الأركان والقواعد المنهجية التي يبنى عليها الفقه والاجتهاد الفقهي، كالقواعد الأصولية، والقواعد الشرعية العامة، ومقاصد الشريعة..».
- الريسوني، أحمد. **علم أصول الفقه خلاصة تعريفية**، بحث بخط المؤلف غير منشور، ص3.

(2) السمرقندي، علاء الدين أبو بكر. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، القاهرة: دار التراث، 1418هـ/ 1997، ص3.

ومن ذلك ما نبه عليه القرافي، في معرض حديثه عن المنهج الذي سلكه؛ إذ استعمل الأدلة بمعنى المآخذ فقال -رحمه الله-: «وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة -رحمهم الله- ومآخذهم في كثير من المسائل،تكميلاً للفائدة، ومزيداً في الاطلاع، فإن الحق ليس محصوراً في جهة، فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسبب الأقوى»[1] .

- الدليل بمعنى المُدرَك[2] والمقصود منه مدرك الحكم الشرعي؛ أي ما يبنى عليه الحكم الشرعي من الأدلة. قال أحمد الفيومي: «ومدارك الشرع: مواضع طلب الأحكام، وهي حيث يستدل بالنصوص والاجتهاد من مدارك الشرع»[3].

وقد ورد هذا المصطلح عند الأصوليين، ومن ذلك أن الجويني عقد فصلاً في مدارك العلوم من «البرهان»[4] فأتى فيه على مداركها عند أصحاب المقالات والمتمسكين بعلوم الأوائل. ونقل عن بعض الحشوية والمشبهة قولهم: «لا مدارك للعلوم إلا الكتاب والسنة والإجماع»[5].

ومن ذلك قول الغزالي في معرض حديثه عن دليل العقل وانتفاء السمع المغير: «قلنا: قد بينا أن انتفاءه تارة يعلم، كما في انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الضحى. وتارة يظن، بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع»[6].

وقد يطلق المدرك عند بعض العلماء على معنيين: فيشتمل الأول على

---

(1) القرافي، شهاب الدين أحمد. **الذخيرة**، تحقيق وإشراف: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، ج1، ص37، 38.

(2) بضم الميم وفتح الراء وقد نقل الفيومي في مصباحه أن الفقهاء يقولون في الواحد مَدرك بفتح الميم وأكد أن ليس لتخريجه وجه.

(3) الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**، القاهرة: طبعة بولاق، 1316هـ، ص102.

(4) الجويني، عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: دار الوفاق، 1412هـ/ 1992، ج1، ص102.

(5) المرجع السابق، ج1، ص103.

(6) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص431.

الحجاج والبينة، وما في معناهما. ويراد بالثاني الأدلة التي تبنى عليها الأحكام، كالكتاب والسنة وكافة الأدلة، التي يعتمدها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية. وعلى هذا وقع التنبيه من القرافي -رحمه الله- جواباً على السؤال الثامن عشر حول تصور حكم «الحاكم بحكم مختلف فيه والمدرك مجمع عليه.» فقال -رحمه الله- بعدما نص على جواز ذلك: «المدرك إن أريد به ما يعتمد عليه الحاكم من الحجاج كالبينة ونحوها، دون أدلة الفتاوى كالكتاب والسنة: يجوز أن يكون المدرك مجمعاً عليه والحكم مختلفا فيه... وأما إن أريد بالمدرك الدليل الذي هو مستند الفتاوى عند المجتهدين: فقد يكون الحكم مختلفاً فيه والمدرك متفقاً عليه...»[1].

ثالثاً: معنى الاستدلال عند الأصوليين

إذا كان الدليل عند الأصوليين هو «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري» أو«ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم» فما معنى الاستدلال عندهم؟

1 - الاستدلال لغة

الاستدلال في اللغة هو طلب الدليل، وهو الذي يدل على الطريق[2]. وقد نقل هذا المعنى عن اللغويين ابن النجار الفتوحي[3]. فالاستدلال في حد ذاته استفعال،[4] يعني طلب الدليل، من ثم يقال: استدل فلان على الشيء،

---

(1) القرافي، شهاب الدين أحمد. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات والإمام،** تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، بيروت: دار البشائر، 1416هـ/ 1995، ص85- 86. و - القرافي، شهاب الدين أحمد. **الفروق،** تحقيق: محمد السراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، 1421هـ/ 2001، ج4، ص1182.

(2) الرازي، **مختار الصحاح،** مرجع سابق، ص229.

(3) ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي. **مختصر التحرير في أصول فقه الاسدة الحنابلة،** القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1367هـ/ 1948م، ص73.

(4) قال تاج الدين السبكي رحمه الله: «والاستدلال: استفعال من الدليل، استفعل في لغة العرب ترد للطلب، وللتحول، والاتخاذ، ولإلفاء الشيء بمعنى ما صبغ منه أو =

يعني طلب دلالته. وبذل وسعه وجهده لاستخراجه[1].

2 - **الاستدلال اصطلاحاً**

أما في عرف الأصوليين فقد ذكر محمد الروكي -حفظه الله- أنه «يطلق على أربعة معان: الاستدلال بمعنى إيراد الدليل من قرآن وسنة وقياس وغير ذلك. والاستدلال بمعنى إيراد الدليل الذي ليس نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً. والاستدلال بمعنى الاستصلاح، وهذا الإطلاق قد ورد على ألسنة كثير من الفقهاء والأصوليين، كالجويني والغزالي والشاطبي. والاستدلال بمعنى الأقيسة التي ليست من قبيل قياس التمثيل»[2].

والمعنى الذي يعنيني، وينسجم مع ما أنا بصدده، هو المعنى الأول، أعني إيراد الدليل، أو إقامة الدليل، أو المطالبة بالدليل في مسألة ما، وهي عملية ذهنية وفكرية، لأن النظر في الأدلة والمطالبة بها هو المقصود أساساً

= لعله كذلك، ولمطاوعة افعلّ، ولموافقته، وموافقة تفعل، وافتعل، والمجرد، والإغناء عنه، وعن فعل. مثال الأول: «استغفر؛ أي طلب المغفرة». والثاني: «استحجر الطين؛ أي صار حجرا». ومثال الاتخاذ: «استعبد عبدا، استأجر أجيرا؛ أي اتخذ». وإلفاء الشيء بمعنى ما صبغ منه، مثاله: «استصغره؛ أي وجدته كذلك»، وعبر ابن عصفور عن هذا بالإصابة، وأسلاه فاستسلى، وأحكمه فاستحكم. وموافقة افعل: «استحصد الزرع واحصد. ومطاوعة افعلّ: «كانه فاستكان. وكذلك تقول فيما بعده صغيرا وكبيرا، وهو بخلاف ذلك، واستيقن المرء وأيقن. وموافقة تفعل: «استكبر، واستعاذ؛ أي تكبر وتعوذ». وافتعل: «استعصم واعتصم، واستعذر واعتذر». وموافقة المجرد: «استغنى وغني». والإغناء عن التجرد: «نحو استأثر، واستند». والإغناء عن فعل: «استرجع» إذا قال: "إنا لله وإنا إليه راجعون"، واستعان، إذا حلق عانته».

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، 1419هـ/ 1999م، ج4، ص481.
- الحملاوي، أحمد. **شذا العرف في فن الصرف**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998، ص54.

(1) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**، الرباط: مطبعة الرسالة، 1979، ص136.

(2) الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1414هـ/ 1994، ص129.

بالاستدلال. ثم إن الاستدلال إذا أطلق من غير بيان، أو تقييد فلا تصدق دلالته إلا على إقامة الدليل أو طلبه. وهذا المعنى العام في تعريف الاستدلال نص عليه غير واحد من الأصوليين فقد عرف أبو بكر الجصاص الاستدلال بقوله: «والاستدلال: هو طلب الدلالة والنظر فيها، للوصول إلى العلم بالمدلول»[1]. وقال عنه الباقلاني: «فأما الاستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه، وقد يقع أيضاً على المساءلة عن الدليل والمطالبة به»[2]. وذكر كل من أبي يعلى الفراء، والجويني معنى الاستدلال بأنه: «طلب الدليل»[3]. وعرفه أبو إسحق الشيرازي بقوله: «الاستدلال طلب الدليل، ويقع على فعل السائل، وهو: مطالبته المسؤول بإقامته الدليل، ويقع على المسؤول، لأنه يطلب الدليل من الأصول»[4]. وحدّه أبو الوليد الباجي بقوله: «الاستدلال هو الاهتداء بالدليل والاقتفاء لأثره حتى يوصل إلى الحكم»[5].

ويبدو أن لفظ طلب الدليل أو إقامته أقوى من لفظ الاهتداء في تعريف الباجي. ويظهر أن تعريف الاستدلال بهذين اللفظين، أعني. طلب الدليل أو إقامة الدليل، هو الذي ذهب إليه أكثر علماء الأصول.

---

(1) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص9.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص208.

(3) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص132. انظر كذلك:
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. **شرح الورقات في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر، (د ت)، ص6.

(4) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص98. وانظر أيضاً:
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد. **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل العزازي، الدمام: دار ابن الجوزي، 1417هـ/ 1996، ج2، ص23.

(5) الباجي، أبو الوليد سليمان. **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003، ص41، وقد اختاره الصادق عبد الرحمن الغرباني من غير أن ينسبه إلى صاحبه الباجي مع تغيير بسيط جدا.
- الغرباني، الصادق عبد الرحمن. **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، بيروت: دار الغرب، 1989م، ص13.

وقال عنه ابن حزم (توفي456هـ) بأنه: «طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم»[1].

وهذا القصر لا يفي بمعنى الدليل؛ إذ طلب الدليل يشمل المعارف كلها سمعية كانت أو عقلية أو غيرها، فليس الدليل محصوراً في أدلة العقل أو المعارف الإنسانية. وأوجز عبارة وأخصرها في تعريف الاستدلال بمعناه العام، هي التي نجدها عند أبي مظفر ابن السمعاني (توفي489هـ)، وأبي عمرو بن الحاجب (توفي646هـ). فأما ابن السمعاني فيبدو أنه لخص تعريف الباقلاني؛ إذ ذهب إلى أن الاستدلال هو: «طلب الدليل، وقد يكون من السائل والمسؤول جميعا»[2]. وأما ابن الحاجب فيرى أن الاستدلال: «يطلق على ذكر الدليل»[3].

وذكر الدليل، أو إقامته، أو طلبه، كلها عبارات بمعنى واحد، ولا مشاحة في الاصطلاح. ونلحظ على هذه التعريفات أنها سلكت مسلك العموم، خاصة منها تعريف الجصاص بوصفه أوّل تعريف بين أيدينا للاستدلال في هذا الصدد، بمعنى أنه يعطينا فكرة عن بداية نشأة مصطلح الاستدلال وظهوره، وذلك في غياب الحلقة المفقودة خاصة بعد الشافعي مباشرة، أعني شراح الرسالة، وإن كنت أستبعد أن يستنكف أولئك الشراح، أو يحجمون عن تناول مصطلحي الدليل والاستدلال بالبيان والتوضيح. وذلك أن الشافعي رحمه الله تعالى قد استعمل المصطلحين معاً؛ أعني الدليل والاستدلال، في مواطن كثيرة من كتاب (الرسالة) وكتاب (الأم)، فأكثر من ذكرهما والترويج لهما والبناء عليهما.

والذي يتحصل لدينا من هذا كله، أن الاستدلال عملية ذهنية وعقلية من

---

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص39.

(2) ابن السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ص53.

(3) ابن السبكي، **مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج2، ص280، و

- ابن الحاجب، عثمان بن عمرو. **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985، ص202.

أجل البحث عن المعارف، تستند إلى إيراد الأدلة وإقامتها، أو بعبارة موجزة ومختصرة هو: طلب الدليل عند إيراد المسألة.

3 - الاستدلال عند المناطقة

لا يكاد يوجد فرق بين المعنى الذي أورده الأصوليون في شأن الاستدلال، وبين الذي قال به المناطقة أو المتخصصون في مناهج البحث العلمي؛ إذ الشأن في الاستدلال عندهم أن يقوم على الدليل والبرهنة والحجية، وينتقل من مقدمات وقضايا تَنتُج عنها ضرورة قضايا أخرى. لأن الشأن في المنطق أن ينظر في الدليل والاستدلال[1] .

يقول عبد الرحمن بدوي موضحاً معنى الاستدلال عند المناطقة: «الاستدلال هو البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلّم بها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون التجاء إلى التجربة»[2]. ويقول عبد الرحمن حبنكة الميداني: «والاستدلال هو استنتاج قضية من قضية أو من عدة قضايا معلومة»[3].

غير أن بدوي يفرق بين الاستدلال من حيث كونه عملية منطقية تستند إلى البرهان، ومن حيث كونه منهجاً وسلوكاً عاماً يتم إعماله في كافة العلوم[4].

والاستدلال بهذا المعنى قد ورد عند الأصوليين، كما مر بنا، فيعدّ بذلك نظاماً معرفياً، قوامُه بناءُ الأدلة وإحكامها. وهو في نظرنا يمثل روح التفكير العلمي المنهجي؛ إذ العلم في ذاته هو كل معرفة قائمة على الدليل

---

(1) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998، ص131.

(2) بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالات المطبوعات، ط3، 1977، ص82.

(3) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، 1406هـ/ 1986، ص149.

(4) انظر: بدوي، **مناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص82.

والاستدلال. فالمعرفة إما أن تستند إلى الدليل وتخضع لعملية الاستدلال، وإما أن تنبني على الأوهام والخيالات والظنون، فتكون بذلك أبعد ما يكون عن روح المنهج والتفكير العلمي. ولا نكاد نجد فرقاً بين معنى الاستدلال بمعناه العام، عند الأصوليين وعند المناطقة والمتخصصين في الدراسات ومناهج البحث العلمي من المعاصرين؛ إذ مداره عند جميعهم على الدليل.

رابعاً: أصول الفقه بين القطعية والظنية

فلئن كان مصطلح الدليل عند الأصوليين قد شهد اختلافاً شديداً في تحديد معناه، فمما لا شك فيه أن لهذا الاختلاف أثراً كبيراً، وانعكاساً بالغاً في تحديد القضايا والمسائل الأصولية من جهة هذا المعنى الاصطلاحي، فلأجل ذلك ارتأيت أن أجعل حاصل ما تقدم واقعاً في بسط القول في هذه المسألة المتعلقة بقطعية علم أصول الفقه أو ظنيته.

والحاصل مما سبق في بيان معنى الدليل عند الأصوليين من بين موسع له حتى يشمل الأدلة الظنية، ومضيق له حاصراً إياه في ما يفيد العلم والقطع فقط، يظهر أثره في تحديد أدلة ومباحث علم أصول الفقه من جهة القطعية والظنية، بمعنى؛ هل أصول الفقه يشمل الأدلة القطعية فحسب، أم أنه يسع غيرها مما تفيد غلبة الظن ورجحانيته؟

فأما الموسعون لمعنى الدليل حتى يسع القطعي والظني منه، فيذهبون إلى أن الاستدلال على الأحكام الشرعية يتم بالأدلة القطعية والظنية، وإن تفاوتت رتبتهما من جهة الاستدلال، لأن الشريعة نفسها اعتدت بما هو غالب الرأي والظن، ولو طلبت القطع في كل شيء، لكان ذلك مدعاة إلى الحرج والمشقة، وتكليف ما لا يطاق لكافة المكلفين مجتهدين ودونهم. فلا جرم أن يكون العمل بالظن الراجح أمراً مقرراً في الشريعة نفسها، ووفق مرادها وأدلتها. وعلى هذا جرى كثير من العلماء. يقول العز بن عبد السلام (توفي660هـ): «أمر الشرع باتباع الظنون مستفادة من أمارات تفيدها، لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة... وهذه الظنون: كل ظن مستفاد من دليل

شـرعـي، كـالـظـن الـمـسـتـفـاد مـن الـظـواهـر، والأقـيـسـة، والأقـاريـر، والشهادات...»[1].

ويقول نجم الدين الطوفي في معرض رده على من زعم أن «الأصل يمنع العمل بالظن» مستدلاً به على عدم علّية العلة القاصرة: «وأما قولهم: «الأصل عدم العمل بالظن»، فممنوع كذلك في الشرعيات، لأن مبنى الشرع على غلبة الظن، ولهذا كانت أكثر أدلته ظنية، كالعموم، والظواهر، وخبر الواحد، والقياس، فلو كان الأصل عدم العمل بالظن فيه، لكان أكثره واقعا على خلاف الأصل؛ إذ الأصل في الفنون جريان جميعها أو أكثرها على وفق الأصل»[2].

وهذا وإن كان مسلماً به في جملته، فإنه يتخرج على قول من يرى أن الشريعة منها أصول وفروع، ولو غلب عليها ما هو ظني لاختفى أثر القطعي فيها؛ إذ وجود الظني راجع عند التحقيق إلى القطعي، وكلاهما مراد في الشريعة، وكلاهما يطلق عليه اسم الدليل على سبيل الإجمال. قال ابن دقيق العيد: «ويمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أدخل فيه حداً»[3].

وجاء في (البحر المحيط): «وقال الأستاذ أبو منصور: الغرض من أصول الفقه معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلة، لأن من استقرى

---

(1) السلمي، العز بن عبد السلام. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصرة، 1416هـ/ 1996، ص89-90. وانظر أيضاً:
- الحطاب، محمد بن محمد. **قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين**، تحقيق: عبد الكريم قبول، المغرب: دار الرشاد الحديثة، 1426هـ/ 2006، ص19.
- الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مكناس: مطبعة مصعب، 1994، ص160.

(2) الطوفي، نجم الدين سليمان. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1990، ج3، ص321.

(3) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص24.

أبوابه وجدها إما دليلاً على حكم أو طريقاً يتوصل به إلى معرفة الدليل»[1].

والظن معمول به في كثير من مجالات العلم والحياة الاجتماعية. فمن ثمة لا داعي إلى حصر الدليل فيما أفاد القطع دون غيره. فلأجل ذلك وقعت الأدلة عندهم على صنفين:

- ما كان منها موجباً للعلم والقطع
- ما كان منها موجباً لغالب الظن والرأي[2].

وهذا مسلك أبي الطيب الطبري (توفي450هـ)[3]، حكاه عنه «أخص تلامذته به»[4] أبو إسحق الشيرازي[5] وتمسك به، وهو كذلك مسلك أبي الوليد الباجي[6]، ونص عليه فخر الدين الرازي[7]، وابن تيمية[8]، وشهاب

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص19.

(2) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص272. وانظر أيضاً:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، الرباط: مكتبة المعارف، (د.ت.)، ج13، ص113.

(3) هو طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر المشهور بأبي الطيب الطبري، ينبيك عن مكانته العلمية ما وصفه به ابن السبكي فقال «كان إماما جليلابحرا غواصا متسع الدائرة، عظيم العلم، جليل القدر، كبير المحل» أخذ عن أحمد الغطريفي بجرجان، والحافظ أبي الحسن الدارقطني ببغداد، وغيرهما. وعنه الخطيب البغدادي، وأبي إسحاق الشيرازي، وخلق كثير، له شرح على مختصر المزني، وألف في الأصول والجدل توفي رحمه الله سنة 450هـ ببغداد.
- ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج3، ص61.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الفكر، 1402هـ/ 1982، ج12، ص79.

(4) هذه عبارة ابن السبكي، انظر:
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م، ج3، ص61.

(5) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص595، 769، 783.

(6) الباجي، **الحدود في الأصول**، مرجع سابق، ص103.

(7) الفخر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص12.

(8) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج13، ص113.

الدين[1]. بالإضافة إلى من سبق ذكرهم في تعريف الدليل عند الفقهاء وبعض المتكلمين، كأبي يعلى الفراء وغيره.

وينحو ابن عقيل منحىً آخر، حين يفرق بين أصول الدين وأصول الفقه، من حيث الأدلة المعتمدة في كليهما. فيرى أن طلب الأدلة القطعية يناسب أصول الدين، غير مناسب لأصول الفقه، فمن ثمة قال: «لا تطلب لأصول الفقه الأدلة القطعية؛ إذ ليست كأصول الديانات، بدليل أنه لا يفسق المخالف فيها ولا يكفر، ومبناها على لغات العرب المنقولة، والاستدلالات الإقناعية دون الدلائل القطعية»[2].

وأما المضيِّقون وإن قصروا الأدلة على ما أفاد القطع فقط، فإنهم اضطروا لإعمال الضرب الثاني منها، لا ملجأ لهم منها إلا إليها، فسموها أمارة، أو موصلا إلى الحكم. وقد وقع بيان ذلك عند أبي بكر الجصاص -رحمه الله- حين نص على أن: «الأحكام التي ليس فيها نص ولا إجماع طريق إثباتها وجهان: أحدهما: ما كان لله تعالى عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيبا بل مخطئا تاركا لحكم الله. والثاني: ما كان طريقه الاجتهاد وغالب الظن، ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم بالمطلوب»[3].

---

(1) آل ابن تيمية، عبد السلام وعبد الحليم، وأحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت.)، ص504.

(2) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص132-133 وطبعا هذا جرى وفق مذهب المتكلمين، خاصة المعتزلة منهم، ومن انتهج سبيلهم، وإلا فالعمل بالأدلة الظنية كخبر الواحد في أصول الدين أمر قال به غير واحد من العلماء منهم الشافعي -رحمه الله- فقد قال في (الرسالة) «لو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبَّتَه: جاز لي. ولكن أقول: «لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفت من أن ذلك موجودا على كلهم». الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص457، 458. قال أحمد شاكر: «هكذا هو بالنصب في الأصل، بإثبات الألف ومعها فتحتان، وهو جائز على قلة، على لغة من ينصب معمولي (أن). وفي سائر النسخ بالرفع كالمعتاد»..

(3) الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص161-162.

ويقول الباقلاني -رحمه الله-: «جميع ما يستدل به على الأحكام على ضربين: فضرب منها أدلة يوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه. وما هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر وباتفاق المتكلمين والفقهاء... والضرب الثاني أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن، ويوصف هذا الضرب بأنه أمارة على الحكم»[1].

وقد تمسك بهذا المذهب كل من أبي الحسين البصري[2]، والجويني حتى قال ما نصه: «وموارد الشرع التي تلتمس منها دلالات القطع مضبوطة منها: نصوص الكتاب والسنة المستفيضة وإجماع الأمة... فهذه مصادر الأدلة الشرعية القطعية»[3]. وأما في (البرهان) فقد نسب القول بهذه المسألة إلى المحققين، مقرراً إياه بقوله: «قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة»[4].

والجويني يفترض -مسبقاً- وجود المعترض على قطعية الأصول، بوجود مباحث لا تفيد سوى غلبة الظن، فوضع الإشكال ثم أجاب عنه، فقال في هذا الشأن: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[5]. وجزم بهذا - كذلك- في (التلخيص) وعزاه إلى المحققين، فقال: «فإن قيل: أفيدخل في هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع والعلم؟ قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتغى فيه العلم لا يعد من الأصول. فإن قيل: فأخبار الآحاد والمقاييس السمعية لا تفضي إلى العلم وهي من أدلة أحكام الشرائع؟ قيل: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة،

---

(1) الباقلاني، **التقريب والإرشاد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص221-222.

(2) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص223.

(3) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص441.

(4) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص78.

(5) المرجع السابق، ج1، ص79.

فأما العمل المتلقى منها فمتصل بالفقه دون أصول الفقه»[1].

وهو مسلك الغزالي[2]، والقرافي في «شرح تنقيح الأصول» و«نفائس الأصول»[3] وهو الذي نص عليه الشاطبي في أولى مقدماته من (الموافقات)[4]، فأكدوا أن مسائل أصول الفقه قطعية، وما وجد منها على خلاف ذلك، فإنما مرده ومرجعه إلى العمل بما هو قطعي، إذ هو في ذاته لا يوجب عملاً. ومثاله ما فزع إليه الباقلاني في شأن القياس بما نصه: «كل قياس ثبتت علته نصاً وتحققت طريقة تفضي إلى القطع في تعيين العلة فما هذا سبيله، فهو يودي التمسك به إلى العلم والقطع. وتخرج المسألة من حيز الاجتهاد. فأما إذا لم يكن معنا طريق يفضي إلى القطع والعلم، لتعيين علة القياس، وكان الفزع إلى غلبات الظنون، فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً»[5].

مسلك القرافي والشاطبي في القول بقطعية علم أصول الفقه

لئن كان القرافي والشاطبي يشتركان مع الأصوليين المتكلمين في القول بقطعية علم أصول الفقه، فإن مسلكهم في تقرير ذلك يباين مسلك من سبقهم وخاصة استدلالات الشاطبي على ذلك، وإنما اشتركا في إرجاع ما هو دون القطع في علم أصول الفقه إلى ما هو قطعي منه بناء على الاستقراء، فصار

---

(1) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص107.
(2) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص456- 457، وج3، ص463.
(3) القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الفكر، 1410هـ/ 1990، ص338، 339. وانظر أيضاً:
- القرافي، شهاب الدين. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999، ج1، ص147.
(4) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق وتعليق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م، ج1، ص29.
(5) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص230.

بذلك قطعياً استقراء، لأنه تابع له، أو متفرع عنه.

فأما القرافي فيرجع قطعية الأصول إلى الاستقراء التام، المبني على تتبع النصوص وعمل الصحابة. وهما أمران مهمان في الكشف عن قطعية علم الأصول، وفي ذلك يقول -رحمه الله-: «قواعد أصول الفقه كلها قطعية، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة. ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة -رضوان الله عليهم- واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب، فوضع في الكتب ما تيسر وضعه»[1].

وقد نص القرافي كذلك على هذا المسلك عند تناوله للإجماع، من حيث كونه مقطوعاً به عند الجمهور استقراء، لا اعتماداً على ظواهر النصوص المفيدة للظن، فقال -رحمه الله -: «وأما وجه كونه قطعيا عند الجمهور، فهو ما حصل من العلم الضروري من استقراء نصوص الشريعة بأنه حجة وأنه معصوم، والقائل بأنه ظني يلاحظ ما يستدل به العلماء من ظواهر الآيات والأحاديث التي لا تفيد إلا الظن، وما أصله الظن أولى أن يكون ظنياً»[2].

وقد نسب القرافي هذا المنحى -كذلك- إلى التبريزي حكاه في كتاب له سماه بـ(التنقيح في اختصار المحصول)، حيث ذهب إلى أن العلماء «ينبهون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي»[3].

وبهذا ظهر أن الاستدلال بالنصوص على انفرادها، يفيد الظن في الاستدلال على بعض المسائل والقضايا الأصولية، كالإجماع والقياس، وخبر الواحد، وإنما حاصلها عند القائلين بقطعية الدليل يرجع إلى الاستقراء الكلي والقطعي في آن واحد.

---

(1) القرافي، **نفائس الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص147.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص338. وانظر أيضاً:
- الشوشاوي، أبو علي حسين. **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق: أحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ/ 2004، ج4، ص651-652.

(3) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص339.

وأما الشاطبي -رحمه الله- فقد توسع في الاستدلال على قطعية الأصول، ونحن نجلب كلامه في ذلك مع طوله لأهميته؛ قال مستدلاً على قطعية الأصول: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه: أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة. وذلك قطعي أيضاً. ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه. والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة. وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات... والثالث: أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه، لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة. وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات»[1].

فبهذا ترى أن الشاطبي -رحمه الله- أقام الأصول على قطعية الاستقراء المبنية على كليات الشريعة، وما كان منه غير ذلك فهو راجع إلى ذينيك المعنيين، وإن أفاد الظن على حدة. فالإجماع والقياس وأخبار الآحاد وإن أفادت الظن من حيث الاحتجاج بها وحدها على انفراد، فإنما هي عائدة إلى تضافر الأدلة وتكاثرها من حيث كونها معتبرة قطعاً، وليست بمفردها البتة، ومعنى ذلك أنها -حسب ما يلزم من كلام الشاطبي- ليست حجة في نفسها حتى يقع الاستدلال بها، وإنما لا يعدو الاستدلال بها أن يرجع إلى قطعية الأدلة الدالة على اعتبارها وتكاثرها، يقول الشاطبي -رحمه الله- مبيناً ذلك: «وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد، أو القياس حجة، فهو

(1) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج1، ص29-31.

راجع إلى هذا السياق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد، الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة، عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[1]. ويقول في موطن آخر جازماً أن «الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية. أما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه»[2].

والحق أن الشاطبي مسبوق بهذا المسلك بالغزالي، حيث نص في سياق حديثه عن اجتماع القرائن، في نفي الاحتمال عن الخبر حتى يفيد العلم، فقال: «لا شك في أنا نعرف أموراً ليست محسوسة؛ إذ نعرف من غيرنا حبه لإنسان وبغضه له، وخوفه منه، وغضبه وخجله. وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها. قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال. ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطع باجتماعها، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدر مفرداً، ويحصل القطع بسبب الاجتماع»[3].

وعلى قطعية أصول الفقه عند الشاطبي، جنح فريد الأنصاري إلى أن يركِّب من مجموع استدلالات الشاطبي، معنى اصطلاحياً قابعاً في ثنايا تلك الاستدلالات، فصار معنى الأصول عند الشاطبي -بناء على هذا التركيب- فإنما يعني «الأدلة الكلية الثابتة قطعاً، إما بالذات أو بالمعنى، في صورة قوانين محكمة، لإفادة الفقه»[4].

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص37.

(2) المرجع السابق، ج4، ص328.

(3) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص135.

(4) الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1424هـ/ 2004، ص227.

ويترتب عن هذا المعنى الاصطلاحي المتعلق بقطعية الأصول، أن الشاطبي يرى أن مجال الظنيات هو في الفروع والجزئيات، دون الأصول والكليات. فعلى ذلك نبه بقوله: «الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات»[1].

وهذا ما ارتضاه القرافي اختصاراً، والشاطبي تفصيلاً في مسألة قطعية الأصول. لكننا نسجل بناء على ذلك بعض الإشكالات المعرفية إزاء هذه المسألة، وما يرد عليها من اعتراضات. نصوغها في سؤالات، هي: هل كل ما ليس بقطعي في الأصول، ولا شك أنه ينبني عليه فقه، يرجع البتة إلى ما هو قطعي؟ ثم ما وجه الارتباط به؟ ولماذا لم يلتزم القائلون بقطعية الأصول بإفرادها على حدة حتى يتبين نسبتها من بين ما هو ظني؟ مما جعل الباقلاني يصرح أن: «لهذه الأصول لواحق تتصل بها وليست منها»[2]. مع أن مذهبه يقول بقطعية الأصول. ثم أليس الخلاف حاصلاً في تحديد معنى القطعية نفسها؟

ومهما يكن من أمر في اعتبار القطعية في أصول الفقه، فمما يتقرر بغير نزاع أن الأدلة القطعية هي عمدة الأصول، بحيث تشكل بنياته الأساسية، لكنها ليست كافية وحدها في بناء علم الأصول، فهناك طرف آخر من الأدلة التبعية، أو المصادر التبعية واللواحق، التي تشكل أهمية قصوى في بناء الأحكام الشرعية، لإفادتها الظن الغالب، الذي لا جرم أنه مطلوب -كذلك- في الشريعة، تيسيراً على المكلفين ورحمة بهم. والله أعلم.

وإذا كان الدليل القطعي عند الشاطبي معتبراً، فلا جرم أن الدليل الظني لا يجد عنه محيصاً، ولا يحيد عن الأخذ به، لكن بشرط أن يرجع إلى الدليل القطعي في الاعتبار، فلذلك قال: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره... وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، (د.ت.)، ج2، ص393.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص311.

أصل قطعي أو لا. فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام: فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان... وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله -أيضاً- ظاهر... وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال... وأما الرابع: وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً فهو في محل النظر، وبابه المناسب الغريب»[1].

على أن كثيراً من العلماء والباحثين لم يقع عندهم ما قاله الشاطبي، من كون علم الأصول قطعياً، محل الرضى والقبول، حتى عدَّه ابن عاشور أنه«لم يأت بطائل»[2] وتبعه في ذلك عبد المجيد النجار[3].

وقد انبرى بالرد عليهما فريد الأنصاري، وبخاصة الرد على ابن عاشور -رحمه الله-، متهماً إياه بعدم «تبين المفهوم بصورة دقيقة أو نقض أدلته بمنهج علمي» وإنما كان الأولى والأحرى تتبع قصد الشاطبي، وما كان يرمي إليه من معنى قطعية الأصول من خلال كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام). على أنهم اقتصروا فحسب على ما ذكره الشاطبي في المقدمة الأولى. وذلك غير كاف حسب الأنصاري[4].

والحق أن هذه المسألة وقع فيها اضطراب شديد عند القائلين بقطعية علم الأصول، فحين يصرحون بقطعية الأدلة الأصولية، إذا هم لا يجدون بدّاً من تدوين ما ليس بقطعي منها، فيعتبرونه لاحقاً أو تبعياً يبنى عليه الفقه، وذلك

(1) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج3، ص15، 25.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (د.ت.)، ص7.

(3) النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص147.

(4) انظر تفصيل ذلك في:
- الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص241 وما بعدها.

بحسب ما تفضي إليه من غلبة الظن[1]. من ذلك ما ذكره الجويني في معرض تقسيمه للأدلة: «وكذلك السمعي ينقسم إلى ما يفضي إلى القطع وهو يتضمن العلم، وإلى ما لا يقتضيه كأخبار الآحاد والمقاييس السمعية، فكما لا يوصف باقتضاء العلم لا يوصف باقتضاء غلبة الظن هذا مما يزل فيه معظم الفقهاء..»[2]. وهذا يتخرج على مذهب الجويني الذي يجعل الدليل منحصرا في ما أفاد القطع.

وقد صرح الغزالي بتأثيم المخالف، في مثل هذه القضايا والمسائل الثابتة بأدلة قطعية، فقال -رحمه الله- في هذا الصدد: «فإن هذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطىء»[3].

ومن ذلك -كذلك- ما وقع عند أبي الحسين البصري في معرض احتجاجه للتعبّد بالقياس من جهة الخبر، وأعني به خبر معاذ بن جبل ﵁ حين بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن، وهو خبر آحاد. قال أبو الحسين: «إن قيل: أفصحيح الاحتجاج بهذه الأخبار، وإن كانت من أخبار الآحاد؟ قيل: يصح ذلك، لأن استعمال القياس من الأعمال. فجاز أن يقبل فيه أخبار الآحاد، ويقطع على وجوبه علينا لأجل الدليل الدال على وجوب قبول أخبار الآحاد»[4].

فلئن كان القياس عند أبي الحسين البصري من الأعمال، فإنه كذلك يعتبر الإجماع الذي هو مقدم عنده في الترتيب على القياس -كذلك- من الأعمال. قال -رحمه الله- في سياق حديثه عن الاستدلال بأخبار الآحاد على وجوب المصير إلى

(1) ضمرة، عبد الجليل زهير. **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**، عمان: دار النفائس، 1426هـ/ 2006، ص307.

(2) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص137-138.

(3) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص32. ومما ينبغي أن يقع التنبيه إليه أن النظريات عند الغزالي ضربان: «منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، وأن الإثم محطوط عن الخطأ في الظنيات، وإنما يقع فقط في القطعيات، وأن القطعيات تفتن إلى: «كلامية، وأصولية، وفقهية».، ج4، ص30.

(4) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص223.

الإجماع: «إلا أن هذه الأخبار لا تقتضي القطع على إصابة المجتمعين. وإنما يسوغ الاستدلال بالإجماع في الأعمال دون العلوم»[1].

وأنا أجعل خاتمة هذه المسألة في صورة إشكال، فأقول: ففيم الخلاف بين المذهبين إذا كانا لا يستغنيان عن الأخذ بالأدلة المفيدة لغالب الظن؟ وما ثمرته من جهة العمل؟ ولا أرى أثراً ذا بال لهذا الخلاف سوى تأثيره في الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة، سواء القطعية أو الظنية. فيكون بذلك للقطعية والظنية أثر على الحكم. وهنا يكمن إشكال آخر له علاقة بإلزامية الحكم الشرعي؛ بمعنى أنه إذا بني الحكم الشرعي على دليل ظني فهل يجوز للمكلف بناء على القول بقطعية الدليل أن لا يعمل به، ولا يأبه به مادام هو كذلك؟ وهذا الإشكال ينحل حسب رأيي، بالرجوع إلى أن العمل بالدليل الظني القوي ينبني كذلك على علم، كما قرر الأصوليون أنفسهم، وليس واقعاً على مجرد الظن كيفما كان، وإنما الظن المعتبر من جهة الشرع نفسه، المستند إلى دليل، فعلى هذا نبه الغزالي رحمه الله بقوله: «والظن عبارة عن أغلب الاحتمالين، ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل»[2]؛ إذ الاقتصار على الأدلة القطعية فقط يعد تضييقاً لمجال الاستدلال في الشريعة، وتحجيراً لما وسع الله فيه على عباده.

إذن فالمذهبان معاً يأخذان بالأدلة الظنية المستندة، إما إلى ترجيح قوي مفيد للعمل، أو راجعة إلى ما هو قطعي. لأجل ذلك فزع الغزالي -رحمه الله- وهو من المناصرين والمناضلين عن قطعية الأصول إلى القول: «وقد نبهنا على القطعيات والظنيات في أدراج الكلام في جملة الأصول»[3]. وأكد أن «اتباع الظن في مثل هذه الأصول، لا لكونه ظناً، لكن لعمل الصحابة به، واتفاقهم عليه»[4]. ولأن «الظن فيه كالعلم»[5] وقد نبه الزركشي -رحمه الله-

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص19.
(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص358.
(3) المرجع السابق، ج4، ص32.
(4) المرجع السابق، ج3، ص359.
(5) المرجع السابق، ج2، ص431.

على أمر ذي بال في شأن وجود الأدلة الظنية في الشريعة، واعتبر ذلك قصداً لله تعالى في التوسيع على المكلفين، فقال: «اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه..»[1].

ويلوح من هذا أن التنوع في الأدلة من قطعية وظنية، إنما هو مقصود للشارع، ودليل على الحكمة والإبداع، ورفع العنت والحرج على المكلفين، واستمرار الشريعة لتجد متسعاً في الاجتهاد حتى تشمل وتسع كافة المستجدات والوقائع في كل زمان ومكان. فالتنوع في الخلق، والتنوع في الشرائع، والتنوع -كذلك- في الأدلة، هي حكمة الباري عز وجل.

---

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص26. وانظر أيضاً:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص454.

الفصل الثاني

البناء التأصيلي لنظرية الدليل

تمهيد

سأشرع في هذا الفصل في بيان المنحى التأصيلي لنظرية الدليل من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ إذ لا يخفى أن النظريات العلمية عموماً، لا يستقيم بناؤها ما لم تكن ذات أسس معرفية محكمة، وبناء منهجي متين. أما إذا كانت ذات علاقة لا تنفصم عراها بالعلوم الشرعية، فإنه لا جرم ينبغي الوقوف حتماً على بنائها التأصيلي إما نصاً أو استنباطاً من نص، حتى تصير متضمنة في كلام العلماء.

ومن هذا القبيل نظرية الدليل، فإن نصوص القرآن والسنة، أو بالأحرى بعض منها دالة عليها. ثم ما فتىء علماء الأصول يؤكدونها من خلال عنايتهم بالدليل، وأنه مدار الأحكام الشرعية، والمعرفة الأصولية. ومن هنا ينبغي أن يفهم مبتغانا وحرصنا الشديد على قضية التأصيل للنظرية، التي سنبسط الكلام حولها من خلال مبحثين من الأهمية بمكان، وهما: أدلة نظرية الدليل من القرآن الكريم والسنة النبوية. وأهمية الدليل ومكانته عند الأصوليين.

أولاً: أدلة نظرية الدليل من القرآن الكريم والسنة النبوية

لا يخفى أن كتاب الله عز وجل يعد «كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر...»[1]. فقد تضمن

(1) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ص3، ص346.

البراهين القاطعة، وحوى في أحشائه الأدلة الساطعة، والآيات النيرة لتكون سراجاً منيراً، لتنهيج الفكر الإنساني في مجال البحث والمعرفة، محررة إياه بذلك من ربقة التقليد، ومكسرة عنه أغلال وآصار الجمود والجحود، وداعية إياه إلى الاحتكام إلى الأدلة والبراهين. فكان بذلك كتاب الله عز وجل واضع أسس «نظرية»، زادها علماء الأصول على وجه الخصوص، بسطة في القواعد والبناء، فبنوا على تلك الإشارات الدالة، واللمحات الموحية نظرية قائمة الذات، مرفوعة العماد، أسميناها بـ«نظرية الدليل».

وقد وجدتني وأنا أنعم النظر وأقلبه في كتاب الله عز وجل، أقف على أصول بناء هذه النظرية فيه، ساطعة أنوارها، متلألئة ضياؤها. فاقتصرت من أجل البيان والتأصيل على بعض الآيات القرآنية الدالة على المقصود، وقفيت على أثرها بما تضمنه البيان النبوي من إشارات في غاية الأهمية، مدعمة لما أتى به القرآن المجيد، فاتحد بذلك البيان والمبين على إرساء هذه النظرية العلمية «نظرية الدليل».

1 - الآيات القرآنية

أ - قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 97] وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَـٰمَـٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النّحل: 16].

وجه الاستدلال بهاتين الآيتين أن الله عز وجل نصب النجوم والعلامات، بمثابة الأدلة المعينة على بلوغ المقصود. وقد قام الشافعي ببيان ذلك وهو يحاور مناظره عن كيفية الاجتهاد فقال: «إن الله جل ثناؤه منّ على العباد بعقول، فدلهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة... وخلق لهم سماء وأرضاً وشمساً وقمراً ونجوماً وبحاراً وجبالاً ورياحاً. فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ﴾ [الأنعام: 97]. وقال: ﴿وَعَلَـٰمَـٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النّحل: 16]. فأخبر أنهم يهتدون بالنجم والعلامات... وكان عليهم تكلف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم، ليقصدوا قصد التوجه للعين التي فرض عليهم

استقبالها. فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه، فقد أدوا ما عليهم. وأبان لهم أن فرضه عليهم التوجه شطر المسجد الحرام، والتوجه شطره، لا إصابة البيت بعينه بكل حال. ولم يكن لهم إذا كان لا تمكنهم الإحاطة في الصواب إمكان من عاين البيت أن يقولوا: نتوجه حيث رأينا بلا دلالة»[1].

وبهذا يتضح من كلام الشافعي وجه الاستدلال بالآيتين الكريمتين، من أن الدلائل معتبرة في جميع الأحوال، وفي جميع القضايا والمسائل، وأن المسلم مطالب باتباعها والبناء عليها، وأنه يحرم عليه أن يرسل الكلام على عواهنه، وبناء على ظنونه وتخميناته وأوهامه.

ويرى الشافعي أن الأخذ بالدلائل ليس مقتصراً على مجال البحث العلمي والمعرفي، وإنما هو -كذلك- معتد به في المجال التعبدي الصرف، وهو المجال أكثر لصوقاً بالإنسان المسلم من غيره من المجالات.

فلأجل ذلك طلب من المكلف تحرّي جهة القبلة، مستنداً في ذلك إلى الدلائل والحجج في معرفتها من خلال ما أوتي من علوم ومعارف ودلائل، ولم يكلف غير ذلك. وفي ذلك يقول الشافعي -رحمه الله-: «فالعلم يحيط أن من توجه تلقاء المسجد الحرام ممن نأت داره عنه، على صواب بالاجتهاد للتوجه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كلف التوجه إليه، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرف، ويعرف غيره دلائل غيرها فيتوجه بقدر ما يعرف، وإن اختلف توجههما»[2] .

وقد ساق الشافعي -رحمه الله- أثناء حواره استدلالا قوله عز وجل: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البَقَرَة: 150] فجنح إلى أن التوجه لا يكون إلا باتباع الدلائل وطلبها،

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص501-503.
(2) المرجع السابق، ص480، وانظر أيضاً:
- الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج7، ص497.

فقال -رحمه الله- مبيناً ذلك وموضحاً له: «وكان معقولاً عن الله عز وجل أنه إنما يأمرهم بتولية وجوههم شطره بطلب الدلائل عليه، لا بما استحسنوا، ولا بما سنح في قلوبهم، ولا خطر على أوهامهم بلا دلالة جعلها الله لهم، لأنه قضى أن لا يتركهم سدى، وكان معقولاً عنه أنه إذا أمرهم أن يتوجهوا شطره، وغيب عنهم عينه، أن لم يجعل لهم أن يتوجهوا حيث شاءوا لا قاصدين له بطلب الدلالة عليه»[1] .

وهذا الذي جلاه الشافعي ووضحه ههنا بمنطقه المحكم، قد وقع نظيره عند القرافي الذي نص على أن الاجتهاد في تحري القبلة، ليس معناه «بذل الجهد كيف كان، بل يشترط فيه معرفة الأدلة المنصوبة على الكعبة، فمن اجتهد في غيرها فليس بمجتهد، كما أن المجتهد في الأحكام الشرعية بغير أدلتها المنصوبة عليها ليس بمجتهد»[2].

وقد حصر القرافي أصول الأدلة على الكعبة في ستة: «العروض والأطوال مع الدائرة الهندسية أو غيرها من الأشكال الهندسية على ما بسط في علم المواقيت، والقطب، والكواكب، والشمس، والقمر، والرياح وهي أضعفها، كما أن أقواها العروض والأطوال، ثم القطب. ويدل على اعتبار هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النّحل: 16] في سياق الامتنان وذلك يدل على المشروعية، وقوله تعالى: ﴿لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ﴾ [الأنعَام: 97]. والهداية إنما تكون للمقاصد، والصلاة من أهم المقاصد، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ﴾ [يُونس: 5]. وهذا كله تنبيه على وجوه تحصيل المصالح من الكواكب»[3].

قال قتادة -رحمه الله- وهو يعدد منافع النجوم: «إن الله تبارك وتعالى إنما خلق هذه النجوم لثلاث خصلات: جعلها زينة للسماء، وجعلها يهتدى بها، وجعلها رجوماً للشياطين»[4].

---

(1) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج7، ص495.

(2) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج1، ص123.

(3) المرجع السابق، ج1، ص124.

(4) الطبري، أبو جعفر محمد. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الكتب =

ب - قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 111].

ووجه الاستدلال بالآية أن ما صدر عنهم مجرد دعوى، لم يقيموا عليها دليلاً، ولا برهنوا عليها، فطولبوا بإقامة البرهان عليها، فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ولا انتهض دليلهم، فكذبوا لأجل ذلك في دعواهم. قال الفخر الرازي في بيان معنى هذه الآية: «دلت الآية على أن المدعي سواء ادعى نفياً أو إثباتاً، فلابد له من الدليل والبرهان، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد»[1]

ت - قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾ [الإسرَاء: 36].

وهذه من الآيات التي استدل بها العلماء على عدم جواز التقليد[2]. ولا يخفى أن التقليد عند الأصوليين إنما معناه قبول قول بلا حجة، ويعني ذلك الرجوع إلى التمسك بالأدلة. لأجل ذلك قال ابن العربي: «قال علماؤنا رحمة الله عليهم: إن المفتي بالتقليد إذا خالف نص الرواية في نص النازلة عمن قلده أنه مذموم داخل في الآية، لأنه يقيس ويجتهد في غير محل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد في قول الله وقول الرسول، لا في قول بشر بعدهما»[3].

وقد حمل أبو حيان الأندلسي -كذلك- معنى الآية على «النهي عن اتباع التقليد، لأنه اتباع بما لا يعلم صحته... وحاصل هذا: أنه نهي عن اتباع ما لا

= العلمية، 1412هـ/ 1992، ج7، ص572. وذهب الطبري إلى أن قوله (وعلامات) عام لم يخصص «فكل علامة استدل بها الناس على طرقهم، وفجاج سبلهم، فداخل في قوله (وعلامات)». لكن الطبري يرى أن الأولى بالآية تفسيرا ما اقتضاه الفصل بين أدلة النهار وهي العلامات، وأدلة الليل وهي الاهتداء بالنجوم. ج7، ص572. انظر أيضاً:
- ابن العربي، محمد. **أحكام القرآن**، تحقيق: علي البجاوي، بيروت: دار الفكر، 1412هـ/ 1992، ج3، ص1148.

(1) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1990، ج4، ص3.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص443- 444.

(3) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص1212.

يكون معلوماً، وهذه قضية كلية تندرج تحتها أنواع»[1].

وهذا المعنى يلوح من لفظ القفو، الذي يعني الاتباع، لذلك يقال: قفوته أقفوه، وقفته أقوفه، وقفيته إذا اتبعت أثره. وهذا يعني أنه لا ينبغي لأحد أن يقفو قولاً قد عري عن دليله، أو ليس له مستند، فلا جرم أن يكون هذا المعنى هو المراد من قول قتادة: «لا تقل رأيت ولم تر، وسمعت ولم تسمع، وعلمت ولم تعلم»[2].

وقد وقف ابن عاشور على ما أفادته الآية وتضمنته من إصلاحين جليلين: إصلاح عقلي، وإصلاح اجتماعي، وكلاهما من مقاصد الشريعة. قال -رحمه الله-: «وهذا أدب خلقي عظيم، وهو أيضاً إصلاح عقلي جليل، يعلم الأمة التفرقة بين مراتب الخواطر العقلية، بحيث لا يختلط عندها المعلوم والمظنون والموهوم. ثم هو -أيضاً- إصلاح اجتماعي جليل يجنب الأمة من الوقوع في الأضرار والمهالك من جراء الاستناد إلى أدلة موهومة»[3].

وقال ابن كثير -رحمه الله-: «ومضمون ما ذكروه: أن الله تعالى نهى عن القول بلا علم، بل بالظن الذي هو التوهم والخيال»[4].

والذي يتحصل عندي من وجه الاستدلال بالآية من جهة المفهوم، أن اتباع الدليل والحجة اتباع للعلم؛ إذ العلم لا ينفك عن الاعتماد أساساً على الدليل والبرهان، سواء كان مفيداً للعلم بمعنى القطع أو الظن، وإلا نجم عنه

---

(1) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007، ج6، ص32.

(2) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج8، ص80. وانظر أيضاً:
- ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق ج3، ص1211.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج10، ص167.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج15، ص101.

وقد يعتبر ما ذهب إليه قتادة -رحمه الله- توسعا منه في بيان معنى الآية، فلا ضير أن يكون معناها متسعا لكل أمر يصدر عن غير دليل ولا حجة.

(3) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج15، ص101.

(4) شاكر، أحمد محمد. **عمدة التفسير عند الحافظ ابن كثير**، المنصورة: دار الوفاء، 1424هـ/ 2003، ج2، ص432.

العبث. وهذا ما نبه عليه أبو إسحق الشيرازي في معرض رده على استدلال أهل الظاهر بالآية السابقة في إفادة أخبار الآحاد العلم، فقال -رحمه الله-: «وأما قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم.» فالمراد به ما لا علم لك به من طريق القطع ولا من طريق الظاهر، وهو ما يشك فيه، وعندنا لا يجوز العمل بالشك، وأما ههنا فقد وجد علم من طريق الظاهر وإن لم يوجد من جهة القطع، فبطل ما ذكروه»[1]. لأن العلم من طريق الظاهر إنما يعني الظن المستند إلى دليل ومسوغ شرعي، ولا يقتضي ذلك البتة كل ظن، وهذا ما وقع التنبيه إليه من الجويني رحمه الله. فبسط القول فيه مبيناً معنى الآية بقوله: «فإن مضمون الآية النهي عن اقتفاء الظنون، من غير ضبط متأيد بمراسم الشارع، وليس الغرض الإضراب عن كل ما ليس معلوماً، فالمقصود إذاً النهي عن المجازفة في الظنون»[2].

ث - قال الله عز وجل: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ﴾ [البَقَرَة: 282].

ومحل الشاهد والاستدلال في الآية قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فجعل الاطمئنان إلى الشهداء وتصديقهم في شهاداتهم يرجع إلى ما يظهر من دلائل وأمارات العدل والصدق في ما يدلون به أثناء الشهادة. فمن ثمة ذهب أبو بكر بن العربي في بيانه للآية إلى أنها: «دليل على تفويض القبول في الشهادة إلى الحاكم، لأن الرضا معنى يكون في النفس بما يظهر إليها من الأمارات عليه، ويقوم من الدلائل المبينة له»[3]. وقد نسب ابن العربي هذا المنحى إلى المالكية، أعني به الاستدلال بالأمارات والأدلة،

---

(1) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص581-582. وانظر أيضاً:
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر، 1980، ص300.
- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص382.

(2) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص391.

(3) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص254.

فقال: «قال علماؤنا: هذا دليل على جواز الاجتهاد والاستدلال بالأمارات والعلامات على ما خفي من المعاني والأحكام»[1].

وقد بسط القول في هذا المعنى -قبل ابن العربي- الشافعيُّ؛ إذ قرر أن العدل لا يعرف من غيره عند الشهادة «إلا بطلب الدلائل على عدله»[2].

ولئن كان الشافعي يحكم الدليل في معرفة العدل من غيره، فإنه لا يكتفي رحمه الله بالوقوف عند من حدثه، للكشف عن عدالته، وإنما يفرض عليه تفكيره العلمي المبني على الدلائل أن يتتبع الرواة من جهة الاستدلال على عدالتهم وصدقهم فيما يخبرون به ويروون عنه. ففي هذا الشأن يقول: «ولم يكن طلبي الدلائل على معرفة صدق من حدثني، بأوجب علي من طلبي ذلك على معرفة صدق من فوقه، لأني أحتاج في كلهم إلى ما أحتاج إليه في من لقيت منهم، لأن كلهم مثبت خبراً عن من فوقه ولمن دونه»[3].

وبهذا يتبين لنا أن الشافعي في معرفة العدل من غيره، يرجع إلى ما يمكن أن نسميه «دليل الاختبار». وأعني به أن الشاهد لا بد أن يكون عدلاً، وأن العدالة إنما تؤول إلى السلوك الذي يبعث على الرضا والقبول من غير ريبة ولا شائبة، فلا جرم أنه لا ينكشف السلوك، ولا يظهر صدق صاحبه إلا بالاختبار، حتى يتسنى لنا التفريق والموازنة بين العدل وغيره[4].ويقرر الشافعي هذا المسلك الذي صار نظرية، ومبدأ عاماً، في التمسك بالاستدلال، وإقامة الدلائل والحجج في رسالته، فيقول في معرض حديثه عن التوجه شطر المسجد الحرام، وعن قوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى﴾ [القِيَامَة: 36]: «وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال، بما وصفت في هذا وفي العدل وفي جزاء الصيد»[5]. وجعله -كذلك- مرآته

---

(1) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(2) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج7، ص497.
(3) المرجع السابق، ج7، ص377.
(4) المرجع السابق، ج7، ص493- 494.
(5) المرجع السابق، ج7، ص25.

ومشكاته في (أحكام القرآن)، من ذلك أنه نص على أن الشهادة لا سبيل إليها إلا بالعلم، فقال رحمه الله تعالى: «ولا يسع شاهداً أن يشهد إلا بما علم. والعلم من ثلاثة وجوه: منها: ما عاينه الشاهد فيشهد بالمعاينة. ومنها: ما سمعه، فيشهد بما أثبت سمعاً من المشهود عليه. ومنها: ما تظاهرت به الأخبار -مما لا يمكن في أكثره العيان- وثبتت معرفته في القلوب، فيشهد عليه بهذا الوجه»[1].

ج - قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 273].

وقال عز وجل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۚ﴾ [الفَتْح: 29].

والسيما تعني العلامة. قال أبوحيان الأندلسي: «السيما: العلامة، ويمد، ويقال بالسيمياء كالكيمياء. قال الشاعر:

غلام رماه الله بالحسن يافعا

له سيمياء لا تَشُق على البصر[2]

وهي من الوسم، والسيما العلامة، جعلت فاؤه مكان عينه، وعينه مكان فائه، وإذا مد سيمياء فالهمزة فيه للإلحاق لا للتأنيث[3].

ووجه الاستدلال بالآيتين أن العلامة والأمارة بوصفهما نظائر للدليل على

(1) الشافعي، محمد بن إدريس. **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار إحياء العلوم، 1410هـ/ 1990، ص481- 482.

(2) وهذا البيت لابن عنقاء الفزاري يمدح عميلة حين قاسمه ماله.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج12، ص313.

(3) أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج2، ص329. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص75.

ما يجري بيانه فيما بعد، لهما حظ من الاعتبار، وأنهما حجتان ينبغي البناء عليهما والاستدلال بموجبهما. قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿تَعۡرِفُهُم بِسِيمَٰهُمۡ﴾ [البَقَرَة: 273] فيه دليل على أن للسيما أثراً في اعتبار من يظهر عليه ذلك»[1].

وللمفسرين أقوال في تحديد معنى السيما التي وصف الله بها الفقراء المتعففين، من التخشع، والفقر، وشدة الحاجة، ورثاثة الثياب... إلخ. وقد بسط هذه الأقوال الطبري في (جامع البيان)[2].

وقد ألفيت أبا بكر الجصاص الحنفي في أحكامه قد استدل بهاتين الآيتين، في سياق حديثه عن علامة الفقر عند قوله تعالى: ﴿يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾ [البَقَرَة: 273]، ففرَّع عن ذلك مطلباً (في جواز الاستدلال بالسيما والأمارة) فقال رحمه الله: «وهذا يدل على أن لما يظهر من السيما حظاً في اعتبار حال من يظهر ذلك عليه»[3]. وبنى على ذلك مسألة فقهية متعلقة بمن مات ولم ينكشف أمره، سواء في دار الإسلام أو دار الحرب، فقد حكموا -على ما ذكره الجصاص- النظر في سيماه، فجعلوها الفيصل في إجراء أحكام الإسلام عليه، أو الحكم عليه بخلاف ذلك، وإن عدمت السيما في ما يتعلق بنفسه، رجعوا إلى الأخذ بسيما الموضع أو المكان، فرتبوا على إثر ذلك الأحكام الشرعية[4].

وهذا في تقديرنا نظر سديد يهتدي إلى الاعتماد على الدلائل والأمارات والبناء عليها وترتيب الأحكام عليها.

ح - قوله عز وجل في قول الشاهد في قصة يوسف عليه السلام مع امرأة

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن،** مرجع سابق، ج3، ص221. وانظر أيضاً:
- الألوسي، شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،** بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.)، ج3، ص47.

(2) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن،** مرجع سابق، ج3، ص98- 99.

(3) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1994، ج1، ص560.

(4) المرجع السابق، ج1، ص561.

العزيز: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يُوسُف: 26-28].

ووجه الاستدلال بالآيات أن الشاهد اعتمد الدلائل والعلامات في الكشف عن افتراء امرأة العزيز وكذبها في دعواها على سيدنا يوسف عليه السلام، فجعل الشاهد من قدّ[1] القميص من جهة الإدبار دليلاً قاطعاً على تبرئة سيدنا يوسف عليه السلام. على أن استناد الشاهد إلى الدلائل دليل على وفور عقله، وصواب حكمته[2].

خ - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33].

ففي الآيتين تشنيع على المشركين لاستدلالهم المركب من مقدمة فاسدة، زعموا فيها ما لا يجوز في حق الله سبحانه وتعالى، وادعوا عليه ما لا برهان لهم به، وفي هذا تبكيت لهم على هذا المسلك الذميم. وكل ذلك يندرج في التقول على الله بغير علم، ولا استناد إلى حجة باهرة، ومنطق سليم، وإنما صدر ذلك عنهم لمجرد الجهل بالله تعالى.

---

(1) قده يقده قدا، والقدّ: قطع الشيء طولا، أو القطع المستأصل والشق طولا.
- الراغب، أبو الحسين القاسم بن محمد الأصبهاني. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داوودي، دمشق: دار القلم، 1415هـ/ 1994، ص657.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج3، ص344.

(2) انظر تفصيل ذلك في:
- ابن المنير، أحمد. **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال «بهامش الكشاف»**، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، (د. ت.)، ج2، ص314- 315.
- الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص221.
- ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص1085.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج9، ص114.

ووجه الاستدلال بالآيتين أن المستدل على أمر ما، لا بد أن يتكئ على العلم، وأن يسند منطقه بالحجج النيرات، لأن الشأن في القضايا العلمية أن تحمل صاحبها على حسن الاستدلال، وأن تتلقى بالقبول. وعلى هذا نبه ابن حزم بقوله: «فقد حرم الله تعالى بنص هذه الآية (33) أن يقول أحد على الله عز وجل شيئاً لا يعلم صحته. وعلم صحة كل شيء مما دون أوائل العقل وبدائه الحس لا يعلم إلا بدليل»[1]. ويقول ابن عاشور رحمه الله: «ودلت الآية (28) على إنكار ما كان مماثلاً لهذا الاستدلال، وهو كل دليل توكأ على اتباع الآباء في الأمور الظاهر فسادها وفحشها، وكل دليل استند إلى ما لا قبل للمستدل بعلمه»[2].

2 - الأحاديث النبوية

وأما الأحاديث النبوية الشريفة المعتمدة في تأصيل نظرية الدليل، فمنها:

أ - عن سهل بن سعد «أن عويمراً أتى عاصم بن عدي، وكان سيد بني عجلان فقال: «كيف تقولون في رجل وجد مع امرأته رجلاً، أيقتله فتقتلونه، أم كيف يصنع؟ سل لي رسول الله ﷺ عن ذلك. فأتى عاصم النبي ﷺ فقال: يا رسول الله. فكره رسول الله ﷺ المسائل، فسأله عويمر، فقال: إن رسول الله ﷺ كره المسائل وعابها. قال عويمر: والله لا أنتهي حتى أسأل رسول الله ﷺ عن ذلك، فجاء عويمر فقال: يا رسول الله، رجل وجد مع امرأته رجلاً، أيقتله فتقتلونه أم كيف يصنع؟ فقال رسول الله ﷺ: قد أنـزل الله القرآن فيك وفي صاحبتك، فأمرهما رسول الله ﷺ بالملاعنة بما سمى الله في كتابه فلاعنها ثم قال: يا رسول الله ﷺ، إن حبستها فقد ظلمتها فطلقها، فكانت سنة لمن كان بعدهما في المتلاعنين. ثم قال رسول الله ﷺ: «انظروا، فإن جاءت به أسحم أدعج العينين عظيم الأليتين خدلّج الساقين فلا أحسب

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص75-76. وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، (د.ت.)، ج1، ص38.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج8، ص84.

عويمراً إلا قد صدق عليها، وإن جاءت به أحيمر كأنه وحرة فلا أحسب عويمراً إلا قد كذب عليها، فجاءت به على النعت الذي نعت رسول الله ﷺ من تصديق عويمر، فكان بعد ينسب إلى أمه»[1].

وفي رواية أحمد ومسلم والنسائي بلفظ: «أبصروها. فإن جاءت به أبيض سبطاً قضيء العينين فهو لهلال بن أمية. وإن جاءت به أكحل جعداً حمش الساقين فهو لشريك بن سحماء»[2].

والذي أراه وجهاً للاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ جعل الشبه بأحدهما، أعني عويمراً العجلاني أو شريكاً بن سحماء، دليلاً يتمسك به في الفصل بين المتلاعنين، فكان بذلك اعتبار الشبه دليلا يبنى عليه الحكم. قال

---

(1) رواه البخاري وغيره، انظر:
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط. 3، 1407هـ1987م، ج4، ص1771، حديث رقم 4468.

(2) رواه مسلم وأحمد وغيرهما:
- مسلم، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج2، ص1134، حديث رقم 1496.
- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1420هـ/ 1999م، ج4، ص33، حديث رقم 2131.

شرح ألفاظ الحديث: الحمش والحموشة والحماشة: «الدقة... وهو حمش الساقين والذراعين، بالتسكين، وحميشهما وأحمشهما: «دقيقهما».، (والحمش: «الدقيق الساقين... والخدلج: «العظيم الساقين». قال ابن حجر في معنى (وحرة): «دويبة تترامى على الطعام واللحم فتفسده، وهي من نوع الوزغ»، انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج6، ص288.
- ابن حبيب، عبد الملك. **تفسير غريب الموطأ**، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/ 2001، ج1، ص413.
- الخطابي، أبو سليمان حمد. **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج3، ص232.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1989، ج9، ص566.

أبو سليمان الخطابي (توفي388هـ): «وفيه دلالة على جواز الاستدلال بالشبه»[1]. وقال القرافي: «وبالجملة فحديث المدلجي يدل ظاهره دلالة قوية على أن رسول الله ﷺ استدل بالشبه على النسب»[2].

ب – عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لاعن بين العجلاني وامرأته، فقال شداد بن الهاد: هي المرأة التي قال رسول الله ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها»[3] وفي رواية ابن عباس ساقها البخاري وأبو داود أن النبي ﷺ قال لهلال بن أمية: «البينة أو حد في ظهرك ..»[4].

ووجه الاستدلال بالحديث أن الرسول عليه الصلاة والسلام جعل إقامة الحد متوقفاً على البينة؛ يعني الدليل، وهما مترادفان كما صرح بذلك علماء الأصول[5]. فمن ثمة انبغى للزوج «إذا قذف زوجته ثم لم يأت بالبينة ولم يلاعن كان عليه الحد»[6].

---

(1) الخطابي، **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج3، ص232. انظر أيضاً:
- ابن العربي، محمد بن عبد الله. **عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ج5، ص192- 193.

(2) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج4، ص1257. وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ص258.

(3) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج6، ص2644، حديث رقم 6811.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج2، ص1134، حديث رقم 1497.

(4) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج2، ص949، حديث رقم 2526. وانظر أيضاً:
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج1، ص684، حديث رقم 2254.

(5) وسيأتي تحرير القول فيه مفصلا في فصل نظائر الدليل.

(6) الخطابي، **معالم السنن**، مرجع سابق، ج3، ص231. وانظر أيضاً:
- الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، 1414هـ/ 1994، ج6، ص323.

ومما هو مقرر ومعلوم أن الحدود لا تقام بالتهم والشبهات، وإنما تقام استناداً إلى الحجج والبينات والأدلة والقرائن.

ت - روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان»[1]. وقال ﷺ: «إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان، فإن الله قال: إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر»[2] .

ووجه الاستدلال بهذين الحديثين أنه جعل هذه العلامات دالة على تخلق صاحبها بأخلاق المنافقين، أو متصفاً بصفات المؤمنين ومتشبهاً بهم. قال ابن القيم: «ونصب على الإيمان والنفاق علامات وأدلة»[3] وقد أفاض ابن القيم في الاستشهاد على اعتبار العلامات والأدلة والأخذ بها في الشرع، وأن الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- اقتفوا ذلك وبنوا عليه[4].

ث - عن جابر -رضي الله تعالى عنه- قال: «خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجرٌ فشجه في رأسه فاحتلم، فقال لأصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمم. فقالوا: لا نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات. فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبرناه بذلك فقال: قتلوه قتلهم الله، ألا

(1) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2262، حديث رقم 5744. انظر كذلك:
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص78، حديث رقم 59.

(2) الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح «سنن الترمذي»**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج5، ص277، حديث رقم 3093. انظر كذلك:
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج18، ص194، حديث رقم 11651.
- البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1414هـ، 1993م، ج5، ص6، حديث رقم 1721.
- القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج1، ص263، حديث رقم 802.

(3) ابن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص114.

(4) المرجع السابق، ص115 وما بعدها.

سألوا إذا لم يعلموا، فإنما شفاء العِيِّ السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب أو يعصب -شك موسى- على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[1] .

وجه الاستدلال بهذا الحديث أن العلم إنما يستند إلى الدليل، وإنما أثموا لأنهم أفتوا من غير دليل. ففي تبكيته ﷺ لهم تعليم لهم، ولكافة الأمة الذين يلحقون بهم، والذين يأتون من بعدهم ليستمسكوا بالأدلة والأمارات، لا بالأهواء والشهوات. قال الخطابي: «في هذا الحديث من العلم أنه عابهم بالفتوى بغير علم، وألحق بهم الوعيد بأن دعا عليهم وجعلهم في الإثم قتلة له»[2].

وقد ذكر الشوكاني -رحمه الله- هذا الحديث في معرض كلامه عن أدلة القائلين بجواز التقليد، فرد استدلالهم به، وأثبت أن الحديث إنما «اشتمل على أمرين: أحدهما: الإرشاد لهم إلى السؤال عن الحكم الثابت بالدليل. والآخر الذم لهم على اعتماد الرأي والإفتاء به. وهذا معلوم لكل عالم»[3].

ج - أخرج مسلم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: توفي صبي، فقلت

---

(1) السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج1، ص145، حديث رقم 336. وعيي به يعيا عيا وعي بالإدغام والتشديد. انظر:
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ/ 1979م، ج3، ص626 .
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج15، ص113.

قال عبد الفتاح أبوغدة رحمه الله: «والعِيِّ بكسر العين وهو هنا الجهل. يعني لاشفاء لداء الجهل إلاالسؤال والتعلم، قال تعالى: ««فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون».
- أبو غدة، عبد الفتاح. **الرسول المعلم وأساليبه في التعليم**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ/ 1996، ص135.

(2) الخطابي، **معالم السنن**، مرجع سابق، ج1، ص89.

(3) الشوكاني، محمد بن علي. **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت: دار القلم، 1413هـ/ 1992، ص20.

طوبى له، عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله ﷺ: أولا تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار. فخلق لهذه أهلاً، ولهذه أهلاً»[1].

ففي نهيه ﷺ لعائشة -رضي الله عنها- فائدة عظيمة، وحكمة جليلة في رد كثير من الناس إلى التؤدة والتروي، والاحتياط اللازم والتثبت عند النطق باللسان، وإصدار الأحكام من غير أدلة. قال النووي في شرح هذا الحديث رداً على من توقف في إجماع العلماء: «أن من مات من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة، لأنه ليس مكلفاً» ثم قال: «نهاها عن المسارعة إلى القطع من غير أن يكون عندها دليل قاطع»[2].

والحاصل من هذا البناء التأصيلي أن لـ«نظرية الدليل» سنداً قوياً ومتكأ متيناً، من حيث دلالة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عليها. وإنما بسط القول فيها علماء الأصول أكثر من غيرهم، لانشغالهم بتقعيد القواعد وبناء الأدلة والنظر فيها. فعلى هذا يحومون ويدورون ويبنون ويؤصلون، وهو المبحث الذي يلي هذا التأصيل القرآني والبيان النبوي.

ثانياً: أهمية الدليل ومكانته عند الأصوليين

لقد ظهر بلا ريب أن نظرية الدليل من حيث بناؤها التأصيلي، ثابتة أصولها راسخة جذورها، مصدق عليها من جهة الكتاب والسنة. ومن هنا تظهر عناية الأصوليين بالدليل، من حيث إنهم أفردوا له أبواباً ومباحث خاصة، فدونوا ذلك في كتبهم، وقيدوه في مصنفاتهم، فجاءت طافحة بالحديث عن الدليل والاستدلال، نذكر منهم: الباقلاني (توفي403هـ)[3]،

---

(1) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص2050، حديث رقم 2662.

(2) النووي، أبو زكرياء محيي الدين. **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الشهير بشرح النووي على صحيح مسلم، بيروت: دار الفكر، 1417هـ/ 1996، ج10، ص6721. وانظر أيضاً:
- السيوطي، جلال الدين. **شرح سنن النسائي مع حاشية السندي**، بيروت: دار الفكر، 1415هـ/ 1995، ج4، ص59.

(3) الباقلاني، **التقريب والإرشاد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص207.

والجويني (توفي478هـ)[1]، وابن حزم الظاهري (توفي456هـ)[2].

ومن هنا يتضح أن مقصدية علم الأصول ووظيفته الأساس تظهر في وضع الأدلة، وتقعيد القواعد، ورسم الضوابط والمناهج التي يعتمدها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية. وعلى هذا المسلك جرت تقريرات الأصوليين سنة وشيعة؛ إذ إنهم يؤكدون أن موضوع علم أصول الفقه إنما هو الأدلة، حتى أصبح إجماعاً منهم.

وفي هذا الصدد أنقل بعض أقوالهم تأكيداً لما قلناه في هذه المسألة:

يقول أبو الحسين البصري المعتزلي (توفي436هـ): «أصول الفقه كلام في أدلة الفقه»[3]. ويقول أبو حامد الغزالي: «فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل... وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع. فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه»[4]. ويقول سيف الدين الآمدي (توفي631هـ): «أصول الفقه: هي أدلة الفقه، وجهة دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل»[5]. وجاء في (البحر المحيط): «وقال الأستاذ أبو منصور[6]: الغرض من أصول الفقه معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلة، لأن من استقرى أبوابه وجدها إما دليلا على حكم أو طريقا يتوصل به إلى معرفة الدليل»[7].

---

(1) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص115.
(2) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج5، ص105، حيث عقد الباب التاسع والعشرين منه في الدليل.
(3) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص6.
(4) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص9، 11. وانظر أيضاً:
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج3، ص1061.
(5) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص21.
(6) يقصد أبا منصور الماتريدي.
(7) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص19.

وقد اقتفى أثر هذه المحجة الشيعة، يوضح ذلك قول محمد باقر الصدر: «موضوع علم الأصول هو كل ما يترقب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه... فصح أن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»[1]. ويقول في موطن آخر، في معرض حديثه عن موضوع علم الأصول: «موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط»[2]. ويقصد بالأدلة المشتركة القواعد العامة التي تدخل في عمليات استنباط أحكام عدَّة في أبواب مختلفة، ويقابلها عنده الأدلة أو العناصر الخاصة، تلك العناصر التي تتغير وتختلف من مسألة إلى أخرى.

وهذا ما يجعل الباحث يجزم بكل اطمئنان وارتياح أن الذي يشغَل فكر الأصوليين، ويهيمن على منحاهم هو موضوع الدليل، فلا يخلو مؤلف قديم أو حديث، إلا وصرف فيه مؤلِّفُه عنايته وأهميته إلى الدليل، وكيفية إعماله والاستدلال به.

ولئن كان الأصوليون قد اهتموا وعنوا بالدليل، واشتغلوا به أكثر من غيرهم، فإن موضوع الدليل كذلك كان سمة بارزة، واهتماماً بالغاً لعلماء المسلمين كافة، من نحويين وبلاغيين ومناطقة ومتكلمين وغيرهم[3]. ويعني ذلك عندهم: أن المعرفة والعلم مؤسسان ومرتكزان على الدليل والاستدلال. وهذا هو التفكير العلمي والمنهجي في عمقه وصلبه، فهو لا يأخذ، ولا يدع، ولا يقبل، ولا يرفض، ولا يقدم، ولا يؤخر إلا بدليل. فالمعرفة التي يعوزها

---

(1) باقر الصدر، محمد. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار المنتظر، 1405هـ/ 1985، ج1، ص11.

(2) المرجع السابق، ج1، ص39. لايخفى على الباحثين اليوم أن علم أصول الفقه عند الشيعة انطلق أساساً متأثراً بل ومقلداً لعلم أصول الفقه عند أهل السنة. وقد أكد هذه المقالة باقر الصدر نفسه بقوله: ««إن التاريخ يشير إلى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السني قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي».
- المرجع السابق، ج1، ص43-44.

(3) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص131.

الدليل، وتفتقر إليه، أو التي لا تستند إلى برهان أو حجة، لا يمكن أن تسمى علماً؛ إذ العلمية ترتكز أساساً على قوة الدليل وحجيته وبرهانيته، من ثم فارق العلم أنماطاً من التفكير المستند إلى الخرافة والأسطورة والأوهام والخيالات. يقول عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري -رحمه الله- نظماً:

لا شيء ينفع في العلوم كحجة

مدعومة بقواعد وأصول[1]

وفي هذا السياق يندرج قول أحمد الريسوني حفظه الله حين قال: «وإنما العلم الدليل والاستدلال، وما لا يقوم على الدليل والاستدلال فإنما هو تجديف وتخريف»[2].

ومعنى ذلك أن الخوض في علم ما يستدعي ويستلزم الإحاطة والخبرة والمعرفة بذلك العلم، وبقواعده ومصطلحاته، حتى يكون الحكم له أو عليه عن معرفة به واطلاع عليه، وذلك وفق منهج علمي دقيق، وهذا أمر من البدهيات والمسلمات التي لا تخفى على باحث جاد، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما هو معلوم.

والإحاطة والخبرة والمعرفة إنما تصدر عن دليل، فيكون الدليل بذلك مدار العلم والمعرفة، والذي يعوزه الدليل فالسكوت أولى به، أو التفتيش والتنقيب عنه أحرى به، فالعلم ما انبنى على الدليل، ونأى بنفسه عن إرسال الكلام على عواهنه، أو الخوض في المسائل دون تقييد ذلك بالدليل. ولأمثال هؤلاء المتكلمين والخائضين في العلم بغير دليل تصدى الشافعي رحمه الله حين تحدث عن شروط العلم بكتاب الله، فقال: «فالواجب على العالمين أن

---

(1) هذا البيت من منظومة له صدر بها كتابه الموسوم بـ«الرأي القويم في وجوب إتمام المسافر خلف المقيم»،
- الغماري، محمد بن الصديق. **الرأي القويم في وجوب إتمام المسافر خلف المقيم**، القاهرة: دار الهجرة، 1408هـ/ 1988، ص5.

(2) الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، بيروت: دار الهادي، 1424هـ/ 2003، ص60.

لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله»[1]. ويقول الشافعي -كذلك-: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء، حل ولا حرم، إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس»[2].

وهذا الذي يقرره الشافعي ههنا، هو الذي سلكه وجرى عليه في رسالته، وفي محاوراته لخصومه؛ إذ جعل الدليل نصب عينيه ومرآته، وهو الصواب الذي تشهد له الحياة الاجتماعية والإنسانية برمتها؛ إذ لا يزال مقرراً حتى لدى الحرفيين والصناع وغيرهم أنه لا يقبل قول قائل في حرفته أو صناعته حتى يحيط بها علماً، ويتقنها صناعة، فبالأولى والأحرى أن يصير هذا معتداً به في المجال العلمي. فمن تحدث بلا علم، ولا دليل، ولا دراية، ولا منهج، فحديثه مردود عليه، وعُدَّ متكلفا لما يجهل، وإن وافق الصواب لم تكن موافقته له محمودة. يقول الشافعي مبيناً هذا الأمر: «ومن تكلف ما جهل، وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب -إن وافقه من حيث لا يعرفه- غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[3]. وموافقته للصواب تكون غير محمودة، لأنها لاتنبني على منهج علمي، ودليل وطريق في الاستدلال واضح، وإنما جاءت موافقته للصواب على موافقة الحظوظ والظنون، التي غالباً ما يكون التكلف والجهل سائقها وقائدها. وهذا بالطبع مخالف للقواعد العلمية والمعرفية، إذ تحكيمها أمر ضروري وآكد، وإن نجم عنه خلل أو خطأ، فإنما ذلك يرجع إلى سوء إعمالها وتوظيفها من قبل المجتهد على غير جهة العمد، لأنه لا يعرى أحد من النقص والضعف. فمن ثمة كان مأجورا على خطئه، لرجوعه إلى تحكيم الدليل والقواعد الاستدلالية والعلمية.

(1) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص41.
(2) المرجع السابق، ص39.
(3) المرجع السابق، ص53.

وهذا المعنى قد نص عليه محيي الدين النووي (توفي676هـ) ونقل فيه إجماع العلماء عند شرحه حديث عمرو بن العاص: «أنه سمع رسول الله ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب، فله أجران. وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ، فله أجر»[1]. قال النووي: «قال العلماء: أجمع المسلمون على أن هذا الحديث في حاكم عالم أهل للحكم، فإن أصاب فله أجران: أجر باجتهاده، وأجر بإصابته، وإن أخطأ فله أجر باجتهاده. وفي الحديث محذوف تقديره: إذا أراد الحاكم فاجتهد. قالوا: فأما من ليس بأهل للحكم، فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له، بل هو آثم، ولا ينفذ حكمه، سواء وافق الحق أم لا، لأن إصابته اتفاقية ليست صادرة عن أصل شرعي، فهو عاصٍ في جميع أحكامه سواء وافق الصواب أم لا، وهي مردودة كلها، ولا يعذر في شيء من ذلك»[2].

ومعلوم عند أهل النظر والأثر أنه لابد من إقامة الدليل، وأن المقالة التي لا يعضدها دليل فهي باطلة ومردودة. يقول أبو بكر القفال الشاشي الكبير

---

(1) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج6، ص2676، حديث رقم 6919.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1342، حديث رقم 1716.

(2) النووي، أبو زكريا محيي الدين. **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج7، ص4727. وقد حمل أبو سليمان الخطابي (توفي 388هـ) - رحمه الله- الأجر في الاجتهاد الواقع خطأ على معنى وضع الإثم عن المجتهد فقط. قال: «قوله: «إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر، إنما يؤجر المخطئ على اجتهاده في طلب الحق، لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط. وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد، عارفاً بالأصول وبوجوه القياس. فأما من لم يكن محلاً للاجتهاد، فهو متكلف، ولا يعذر بالخطأ في الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر».، لكن الحديث نص على أن المخطىء في الاجتهاد -وهو يعني المجتهد المتمكن من آليات النظر والاجتهاد- العارف بالأصول -كما نص على ذلك الخطابي نفسه- له أجر على اجتهاده وبذل وسعه في استنباط الحكم، فلأجل ذلك يبقى محمل الخطابي وتوجيهه للحديث فيه نظر، مما جعل ابن حجر يذهب إلى أن الخطابي «يرى أن قوله: (وله أجر واحد) مجاز عن وضع الإثم». انظر:
- الخطابي، **معالم السنن**، مرجع سابق، ج4، ص149.
- ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج13، ص394.

(توفي365هـ)[1]: «إن معقولاً عند أهل النظر أن كل قول لم يسند إلى دليل فهو منقوض»[2].

ثم إن على قطب الدليل مدار سائر الأحكام، وسائر المباحث الأصولية، إلا إذا استثنينا المباحث اللغوية، فإنها بدورها خادمة للدليل عند تأملها وتحقيق النظر فيها، بل تعدّ نفسها دليلاً يستقى من اللغة، لأن معظم مباحث علم أصول الفقه قواعد لغوية. ومن ثمة ذهب علماء الأصول إلى أن العناية بالدليل من أهم المسائل والقضايا التي يبحث فيها في علم أصول الفقه.

وفي هذا السياق يقول سعد الدين التفتازاني مؤكداً أهمية البحث عن الدليل في علم أصول الفقه: «الدليل مقدم بالذات، والبحث عنه أهم في فن الأصول، فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه»[3].

من هنا إذن تظهر أهمية الدليل في حياة الأمة، من حيث كونها ملزمة بالقول بالدليل واتباعه، والمصير إليه في إجماعها، وسائر قضاياها. وهذا يدل على انتفاء العبث عن أعمالها وتصرفاتها. ومن ثم وجدنا من الأصوليين، مثل أبي الحسين البصري المعتزلي يعقد باباً(في أن الأمة لا تجتمع إلا عن طريق) أكد فيه في عبارة محررة وموجزة: «أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو

---

(1) هو الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، اعتبره ابن السبكي «أحد أئمة الدهر، ذو الباع الواسع في العلوم» فكان بذلك إماما في جميعها. أخذ عن ابن خزيمة، وابن جرير، وعبد الله المدائني وغيرهم. كان له ميل إلى الاعتزال في بداية أمره ثم رجع عنه إلى مذهب الأشعري. من أنفس كتبه «محاسن الشريعة» وهو كتاب مقاصدي صرف قام الطالب كمال الحاج فلتول العروسي بتحقيقه تحت إشراف يوسف عبد المقصود سنة 1412هـ/ 1992م، لنيل درجة الدكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى. ولكن مع الأسف لم يطبع. وقد توفي القفال رحمه الله سنة365هـ.

- ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج2، ص152.

(2) القفال، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل. **محاسن الشريعة**، تحقيق: كمال الحاج فلتول العروسي، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1412هـ/ 1992م)، ج2، ص97.

(3) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص38.

أمارة، ولا تجتمع عبثاً... ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل»[1].

وقد نقل الجويني إجماع الأمة على إبطال كل قول بلا دليل، وعدَّ ذلك من اتباع الهوى. فيقول: «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمارة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى»[2]

وحكى الجويني كذلك أن معظم العلماء صاروا إلى «تتبع الأدلة، وبناء الأحكام عليها»[3]. ويرى أن المخالف: «إن سلك طرق الترجيح والاستدلال، فقد خرج عن الاستحسان إلى طلب الدليل»[4]. وهذا يفسر ردّ الشافعية عن بكرة أبيهم، وعلى رأسهم الشافعي، للاستحسان لإنهم حسبوه قولاً من غير دليل، حتى نقلوا عن الشافعي في عبارته المشهورة عنه: «من استحسن فقد شرع»[5].

وإذا كانت الأحكام مرتبطة بأدلتها، فكذلك انبغى لأهل الاجتهاد أن يتحرّوا الدليل، ويتقصدوه في بناء الأحكام العملية الاجتهادية. ففي هذا الصدد نقل الجويني عن الأستاذ أبي إسحق الإسفرايني (توفي418هـ)[6] قوله: «لا

---

(1) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص56. وانظر أيضاً:
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز. **كشف الأسرار للبخاري عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تعليق وتخريج: محمد المعتصم البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1411هـ/ 1991م، ج3، ص482.

(2) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص314.

(3) المرجع السابق، ج3، ص310.

(4) المرجع السابق، ج3، ص314.

(5) عوام، محمد بن عبد السلام. «**الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي**»، (رسالة دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1415هـ/ 1994م)، ص188. فقد فصلنا القول في هذا المبحث الأصولي وأثبتنا أن الاستحسان قول يستند إلى الدليل عند القائلين به، وإنما وقع خلط للشافعية في فهم المصطلح ومراد أصحابه منه. والله تعالى أعلم.

(6) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الشهير بأبي إسحق الإسفرايني، توفي سنة 418هـ. =

تثبت الأحكام في آحاد المسائل الشرعية إلا بالأدلة، كما لا يثبت أصل الشريعة المتلقاة من تبليغ الرسول ﷺ إلا بالمعجزة الدالة على صدقه،وقد اتفق العلماء قاطبة على أن الأحكام في جواز الاجتهاد تستند إلى أدلة وأمارات»[1]

أما ابن حزم الظاهري فقد جنح إلى القول بضرورة الدليل، وإن من لم يأت على قوله بدليل فهو مبطل. وقد استشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [يونس: 68-69] قال ابن حزم: «ففي هذه الآية بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة. والسلطان ههنا بلا اختلاف من أهل العلم واللغة هو الحجة، وإن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله عز وجل، وأنه مفتر على الله تعالى وكاذب عليه عز وجل، بنص الآية، لا تأويل ولا تبديل، وإنه لا يفلح إذا قال قولة لا يقيم على صحتها حجة قاطعة»[2]. ويذهب ابن حزم إلى أكثر من هذا، حين يقرر أن القول بلا برهان ولا دليل «حرام بنص القرآن وإجماع الأمة»[3] وهو الذي نص عليه السرخسي في أصوله حين ذهب إلى أنه «لا شك في تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن»[4].

= - ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج2، ص509.
- العكري، عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، (د. ت.)، ج3، ص209.
- المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، مرجع سابق، ج1، ص240.

(1) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص350.
(2) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص20.
(3) المرجع السابق، ج5، ص51.
(4) السرخسي، أبوبكر محمد. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج1، ص294.

فالعمل بالظن إذن لا بد أن يكون له مستند ومرجِّح، وهو ما عبَّر عنه الغزالي بقوله: «الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين. ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل»[1]. وقد علق على قول الغزالي أستاذنا أحمد الريسوني حفظه الله موضحاً ومبيناً إياه بقوله: «ومعنى هذا أن الظن متوقف على الدليل، وتابع للدليل، وإلا لم يكن لاشتراط الدليل أثر ولا معنى»[2]. وقد أكد ضرورة الأخذ بالدليل والبناء عليه، وأن القول بخلافه حرام، كل من أبي الفتح بن برهان (توفي518هـ)[3] وأبي عبد الله الشريف التلمساني (توفي771هـ)[4]، فأما ابن برهان فقد نص على أن: «المقالة إذا لم تستند إلى دليل لم يعلم انتسابها إلى وضع الشرع. وما لا يعلم انتسابها إلى وضع الشرع، فلا يجوز

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص144.

(2) الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق، ص263.

(3) هو أحمد بن علي بن محمد أبو الفتح المعروف بابن برهان الأصولي، تفقه على الشاشي والغزالي والكيا. عرف ابن برهان بحدة ذكائه وقوة حافظته. تولى تدريس النظامية مدة يسيرة. من كتبه (الوصول إلى الأصول). وقد كان ابن برهان أولاً حنبلي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الشافعي وأسجل هنا أن ابن السبكي في طبقاته لم يبين مَنْ مِنَ الشاشيين الذين أخذ عنهم ابن برهان، فإن كان القفال الشاشي الكبير، فهذا مستبعد، لأن الشاشي الكبير توفي سنة 365هـ، بينما ولد ابن برهان سنة 479هـ وتوفي سنة 518هـ.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت: دار الثقافة، 1359هـ، ج9، ص250.
- ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج3، ص316.
- بقا، محمد مظهر. **معجم الأصوليين**، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، 1414هـ، ج1، ص176.

(4) هو محمد بن أحمد بن علي بن يحيى بن علي بن محمد بن القاسم الشهير بأبي عبد الله الشريف التلمساني، توفي رحمه الله سنة 771هـ.

- التنبكتي، بابا أحمد. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق: علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ/ 1994م، ج2، ص87.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1401هـ/ 1981م، ج12، ص224-225.

الأخذ بها»[1] وأما أبو عبد الله الشريف التلمساني فقد نص في عبارة محررة في معرض حديثه عن الإجماع وقول الصحابي، على أنهما متضمنان للدليل فقال: «الجنس الثاني: ما يتمسك به المستدل المتضمن للدليل وله نوعان: الإجماع، وقول الصحابي، وإنما كانا متضمنين للدليل، لأنه يحرم على الأمة، وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي»[2]. فلا جرم أن من يرسل الكلام على عواهنه، أو من يتجرأ على القول بلا دليل، فهو آثم، لأنه خالف النص القرآني الصريح وإجماع الأمة؛ إذ الأمة لا تجتمع على ضلالة.

1 - القول بلا دليل تكليف بما لا يطاق

والقول بلا دليل قد يترتب عنه، أو يلزم عنه -بلا ريب في ذلك- التكليف بما لا يطاق، وهذا الذي قام الفخر الرازي بالتنبيه إليه؛ إذ ربط بين القول بلا دليل والتكليف بما لا يطاق، فعدَّ هذا من جنس ذاك، مؤكداً على أن الأمر إذا صدر عن غير دليل، صار من قبيل تكليف ما لا يطاق، وهو منفي عن الشريعة، فنص على: «أن الحكم الشرعي لابد له من دليل، لأن الله تعالى لو أمرنا بشيء ولا يضع عليه دليلاً، لكان ذلك تكليف ما لا يطاق، وإنه غير جائز»[3]. ويقول الرازي: «وجود الحكم، إما أن يوجد عليه دليل، أو لا يوجد عليه دليل. فإن لم يوجد عليه دليل البتة، كان التكليف بذلك الحكم تكليف ما لا يطاق..»[4].

---

(1) ابن برهان، أبو الفتح أحمد البغدادي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد أبي زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص115. هذا النص موجود بلفظه عند الآمدي في (الإحكام) ج1، ص344. فيظهر أن التلمساني أخذه عنه من غير أن يذكر صاحبه. والله تعالى أعلم.

(2) التلمساني، أبو عبد الله محمد. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1962م، ص144.

(3) فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص582.

(4) المرجع السابق، ج2، ص512.

ومعنى هذا أن الأحكام الشرعية تابعة لأدلتها، بل هي من ثمراتها حتى يستقيم امتثالها، وحتى يجد المكلف من نفسه نشاطاً على فعلها وإقامتها وإلا صارت تكليف ما لا يطاق. وقد أجمعت الأمة على أن تكليف ما لا يطاق منفي عن الشريعة، ثم لصارت هذه الأحكام من غير أدلتها عبثاً، والله عز وجل لم يخلق الخلق عبثاً، ولا تركهم سدى وهملاً، وإنما كلفهم بما فيه مصلحتهم، في دنياهم وآخرتهم.

وينبني على هذا ما قرره شهاب الدين القرافي من أن المفتي يلزمه اتباع الأدلة والاعتماد عليها[1]. وقد فصَّل القول في هذه المسألة ابن القيم وبسطه في إعلامه في فصل بديع خصه بما يتعلق بالفتوى من الأحكام والفوائد فجاء فيه ما نصه: «ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجاً مجرداً عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه وقلة بضاعته من العلم. ومن تأمل فتاوى النبي ﷺ الذي قوله حجة بنفسه، رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته»[2].وأكد في معرض رده على من يعيب الاستدلال في الفتوى أن «جمال الفتوى وروحها هو الدليل»[3].

وما دام مجال الفتوى هو الأكثر اتساعاً للخلاف، فإنّ الخلاف المعتبر عندهم ما كان مستنداً إلى دليل شرعي. أما ما عداه فلا يعد في الخلاف. يقول أبو إسحق الشاطبي: «وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى أو يضعف»[4]. ومن هنا وجدنا النووي رحمه الله قد بسط القول في أهمية معرفة مذاهب السلف بأدلتها، وبيان فوائد ذلك،

---

(1) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات والإمام**، مرجع سابق، ص44.

(2) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج4، ص161. وقد أتى ابن القيم على ذكر أمثلة من السنة، وبين أن ما جرى عليه الصحابة ومن جاء بعدهم من التابعين والأئمة هو التمسك بالدليل وذكره والاحتجاج به عند الاستفتاء.

(3) المرجع السابق، ج4، ص260.

(4) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص172.

فقال -رحمه الله-: «واعلم أن معرفة مذاهب السلف بأدلتها من أهم ما يحتاج إليه، لأن اختلافهم في الفروع رحمة، وبذكر مذاهبهم بأدلتها يعرف المتمكن المذاهب على وجهها، والراجح من المرجوح، ويتضح له ولغيره المشكلات، وتظهر له الفوائد النفيسات، ويتدرب الناظر فيها بالسؤال والجواب، ويتفتح ذهنه، ويتميز عند ذوي البصائر والألباب، ويعرف الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، والدلائل الراجحة من المرجوحة، ويقوم بالجمع بين الأحاديث المتعارضات، والمعمول بظاهرها من المؤولات، ولا يشكل عليه إلا أفراد من النادر»[1].

وفي هذا السياق أريد أن أؤكد أن من الأصوليين من أوجبوا النظر والاستدلال مثل ما صنع أبوالحسن بن القصار المالكي (توفي397هـ)[2] حيث قال: «وجوب النظر والاستدلال هو مذهب مالك -رحمه الله- في سائر أهل العلم ... والدليل على وجوبه أنه إذا ثبت أن في الدلائل جلياً وخفياً فلابد من

---

(1) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المجموع شرح مهذب الشيرازي**، تحقيق: محمد المطيعي، القاهرة: دار النصر، 1385هـ/ 1971م، ج1، ص18. ومع الأسف فإن بعضهم أوجب على الناس تقليد المذاهب الأربعة من غير التفات إلى قوة مأخذها أو ضعفه، وشدد النكير على مخالفة ذلك، منهم أحمد الصاوي المالكي صاحب الحاشية المشهورة على (الشرح الصغير) للدردير في الفقه، والحاشية على تفسير الجلالين، المتوفى سنة 1241هـ إذ يقول: «ولايجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه ذلك إلى الكفر، لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر».

- الصاوي، أحمد. **حاشية الصاوي على الجلالين**، الدارالبيضاء: دارالرشاد الحديثة، 1423هـ/ 2002، ج3، ص18.

وهذه مكابرة من هذا الشيخ، ومخالفة صريحة لما عليه أصحاب المذاهب أنفسهم، من اتباع الكتاب والسنة إذا وقع اجتهادهم مخالفاً لهما. فكيف ينـزل قول الأئمة منـزلة القرآن والسنة وأقوال الصحابة؟ وإن هذا لأمر عجاب لايسعنا معه إلا أن نسترجع ونتعوذ.

(2) هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي، تفقه بالأبهري وعنه ابن نصر، له كتاب نفيس في مسائل الخلاف، توفي سنة 398هـ.

- السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج7، ص70-71. =

النظر، لأن في تركه امتناعاً من الوصول إلى معرفة الخفي منها، وذلك غير جائز، فدل على وجوبه»[1].

وقد أكد ابن القصار أن آيات كثيرة من كتاب الله عز وجل توجب «النظر والاستدلال، والتفكر والاعتبار»[2]. ومن هذه الآيات قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النِّسَاء: 83]. قال ابن عطية في بيان هذه الآية: «وهذا أمر بالنظر والاستدلال»[3].

2 - أهمية الدليل عند الشافعي

إفراد الشافعي دون غيره بهذا العنوان، إنما يرجع إلى أنه يعد المدون الأول لعلم الأصول. وهذا ما جزم به الجويني حين قال: «فإنه أول من أبدع ترتيب الأصول، ومهد الأدلة ورتبها وبينها، وصنف فيها رسالته»[4]. ويقول عياض: «وللشافعي في تقرير الأصول، وتمهيد القواعد، وترتيب الأدلة والمآخذ، وبسطه ذلك ما لم يسبقه إليه من قبله، وكان فيه عليه عيالاً كلُ من جاء بعده»[5].

لقد حاز الشافعي السبق والفضل من جهة تدوينه لعلم الأصول، ثم من جهة تأثيره فيمن جاء بعده من حيث كونه يعدّ رائد المنهج العلمي والمعرفي المنظم. وهناك ميزة اعترف للشافعي بها، وهي أنه ما كان ليحصل على هذه

= - ابن فرحون، إبراهيم. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م، ص296.

(1) ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر. **المقدمة في الأصول**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م، ص7-8.

(2) المرجع السابق، ص8.

(3) ابن عطية، عبد الحق. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1395هـ/ 1975م، ج4، ص146. وانظر أيضاً:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص291.

(4) الجويني، **مغيث الخلق في ترجيح القول الحق**، مرجع سابق، ص34، 35.

(5) السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج1، ص86.

الريادة والسبق لولا حدة ذكائه وقوة حججه وبراهينه، وغلبة مناظراته. فلا جرم أن يكون الشافعي -رحمه الله- بذلك معلماً الناس الحجج. فقد حكى ابن عبد البر عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه قال: «الشافعي علَّم الناس الحجج»[1]. من هنا استبان لنا أن نستخلص ونستخرج مجموعة من النصوص الدالة على اهتمام الشافعي بالدليل والاستدلال، وهي مبثوثة في كتبه عامة، ومبددة في رسالته خاصة.

وإذا كان الباحثون والدارسون يشهدون للشافعي -رحمه الله- بالسبق في التأليف والتدوين لعلم الأصول، فإن له ريادة -كذلك- وسبقاً آخر يكمن في المنحى المنهجي الذي سطره، والعقل العلمي الذي أسسه، يستند فيه إلى الدليل، ويبطل ما عداه، ويرفض ما خالفه.

والذي يعنيني من هذا كله، أن أؤكد أن الشافعي ركز على أهمية الدليل في مواطن متعددة من (رسالته) ومن كتاب (الأم) بأساليب متنوعة، وفي مباحث كثيرة، أسوق بعضاً منها على النحو التالي، مقتصراً على محل الشاهد منه:

أ - ما جاء في كتاب (الرسالة).

- «وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ...»[2].
- «وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة»[3].
- «ولم يكن طلبي الدلائل على معرفة صدق من حدثني بأوجبَ عليّ من طلبي ذلك على معرفة صدق مَن فَوْقَه، لأني أحتاج في كلهم إلى

(1) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، جدة: دار ابن الجوزي، 1419هـ/ 1998م، ج2، ص974.

(2) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص25.

(3) المرجع السابق، ص143.

ما أحتاج إليه فيمن لقيت منهم، لأن كلَّهم مثْبتٌ خبراً عن من فوقه ولمن دُونه»[1].

- «وكان عليهم تكلف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم، ليقصدوا قصد التوجه للعين التي فرض عليهم استقبالَها»[2].
- «فإذا طلبوا مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله والرغبة إليه في توفيقه، فقد أدوا ما عليهم... ولم يكن لهم إذا كان لا تمكنهم الإحاطة في الصواب إمكان من عاين البيت أن يقولوا: نتوجه حيث رأينا بلا دلالة»[3].

ب - ما جاء في كتاب (الأم):

- «فإذا اجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه...»[4].
- «ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه ...»[5].
- «وكان معقولا عن الله عز وجل أنه إنما يأمرهم بتولية وجوههم شطره بطلب الدلائل عليه»[6]
- «فجعل عليهم طلب الدلائل على شطر المسجد الحرام»[7]

بهذا تلوح لنا أهمية الدليل عند الشافعي -رحمه الله- فهو معتبر ومحكم، وهو الفيصل والمرجع الذي يرجع إليه في حل القضايا والإشكالات المطروقة في المجال العلمي. ويعني كذلك عنده أن كل قول يفتقر إلى الدليل فهو باطل، ومردود على صاحبه، وبه كان يلجم خصومه ومخالفيه.

---

(1) المرجع السابق، ص377.
(2) المرجع السابق، ص502.
(3) المرجع السابق، ص503.
(4) الشافعي، **الأم**، مرجع سابق، ج7، ص285.
(5) المرجع السابق، ج7، ص277.
(6) المرجع السابق، ج7، ص299.
(7) المرجع السابق، ج7، ص299.

ومما يدل على أن نظرية الدليل كانت مهيمنة على تفكير الأصوليين، أنهم قالوا بإبطال التقليد، فضلاً عن اختلافهم في بعض الأدلة التي أطلق عليها بعضهم «الأدلة المختلف فيها» أو «الأصول الموهومة» كما هو اصطلاح الغزالي في مستصفاه[1]. فلا جرم أن هذا الخلاف ينصرف أساساً إلى كونها دليلاً فعلاً أم لا، مثل ما وقع من الخلاف في الاستحسان، وقول الصحابي، ومراعاة الخلاف. والقول بالمنع من تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل[2].

فأما **إبطال التقليد** فلكونه مضاداً للاجتهاد، الذي يعني النظر في الدليل، والاعتماد على الاستدلال الموصل إلى العلم بالمدلول، والكاشف عن المعاني المنطوية في الأصول لبناء الفروع عليها[3]. فعدّوا التقليد قولاً بلا حجة ولا دليل، أو هو على ما عرفه به الباجي: «الرجوع في الحكم إلى قول المقلد من غير علم بصوابه ولا خطئه»[4].

وذهبوا كذلك إلى أن التقليد مناف للعلم المبني على الدليل، والمستند إلى طريق الاستدلال. يقول الغزالي: «فالتقليد لا يفيد العلم، فإن الخطأ جائز على المقلد، والمقلد معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص435.
(2) سأقتصر على بعض هذه الأدلة مورداً القصد من التمثيل بها، على أنها قد تنوولت وقتلت بحثا.
(3) ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، مرجع سابق، ص10. انظر كذلك:
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص155.
- ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، 1421هـ/ 2000م، ج2، ص50.
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، مرجع سابق، ص430.
(4) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص721. وانظر أيضاً:
- الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص389، قال رحمه الله: «إن أصل التقليد باطل، لأن الله تعالى رد على الكفرة احتجاجهم باتباع الآباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال».

لغيره»[1]. وحسب الغزالي فإن المقلد «ليس من أهل النظر... لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج، ولو كان أهلاً له كان مستتبعاً لا تابعاً، وإماماً لا مأموماً»[2].

ويقول ابن القيم: «والتقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم»[3]. لأن الشأن في التقليد تعطيل العقل، الذي هو أسُّ الاجتهاد؛ إذ الاجتهاد يتركب من النص الشرعي والنظر العقلي، عن طريق «معرفة الأدلة المنصوبة» كما نص على ذلك القرافي[4]. فينبني عليه أن الاجتهاد هو تحصيل تلك الأدلة. فإذا صدر الاجتهاد بخلاف الأدلة، فلا جرم أنه لا يسمى اجتهاداً، لأن الشرط لم يتحقق، وهو اتباع الأدلة والبناء عليها. فمن ثم كان الاجتهاد عندهم هو: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط.» على ما ذكر الشوكاني[5] أو «هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم.» على ما جرى عليه أبو إسحق الشاطبي[6].

على أن بذل الوسع أو استفراغه، يكون من أجل الحصول على الدليل،

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص422.

(2) الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، القاهرة: منشورات مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ/ 2004م، ص13.

(3) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص188.
وقد أطنب ابن القيم في ذكر وجوه إبطال التقليد،حتى تجاوزت ثمانين وجهاً، ورد على شبهات أنصاره. وقال القرطبي في المسألة الخامسة عند بيانه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]: «التقليد ليس طريقاً للعلم ولا موصلاً له، لافي الأصول ولا في الفروع، وهو قول جمهور العقلاء والعلماء، خلافاً لما يحكى عن جهال الحشوية والثعلبية من أنه طريق إلى معرفة الحق، وأن ذلك هو الواجب، وأن البحث والنظر حرام، والاحتجاج عليهم في كتب الأصول». انظر:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص142.

(4) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج2، ص123.

(5) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، مرجع سابق، ص417. وانظر أيضاً:
- القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، الكويت: دار القلم، 1420هـ/ 1999م، ص11.

(6) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص113، وانظر أيضاً:
- الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص284-285.

وبناء الحكم عليه في الواقعة المعينة، ولوكان دليل الحكم ظاهراً لما تسنى تسمية ذلك اجتهاداً. فإذن مدار الاجتهاد على الدليل بخلاف التقليد.

وقد فرَّق الأصوليون بين التقليد والاتباع، فقال ابن خويز منداد (توفي390هـ)[1]: «التقليد معناه في الشرع: الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه. وذلك ممنوع منه في الشريعة. والاتباع: ما ثبت عليه حجة»[2]. وذكر ابن عبد البر أن: «التقليد عند العلماء غير الاتباع، لأن الاتباع هو تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه. والتقليد أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه وتأبى من سواه، أو أن يتبين لك خطؤه فتتبعه مهابة خلافه، وأنت قد بان لك فساد قوله، وهذا محرم القول به في دين الله سبحانه وتعالى»[3]. ولا يستقيم هذا إلا من جهة «نظرية الدليل»، أو لاعتبار الاتباع من حيث كونه مفهوماً أصولياً دالاً على أن التابع يعي دليل المتبوع،

---

(1) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله الشهير بابن خويز منداد، تفقه بالأبهري، وروى الحديث عن ابن داسة وأبي الحسن التمار، له كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وفي أحكام القرآن. وذكر عنه عياض أن له شواذا عن مالك، وله اختيارات وتأويلات على المذهب.

- عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج7، ص77.
- ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، مرجع سابق، ص363.
- ومخلوف، محمد بن محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج1، ص103.

ولم يقفوا على تاريخ وفاته، سوى عمر رضا كحالة فقد جعلها تقريباً في سنة 390هـ.

- كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.)، ج8، ص280.

(2) السيوطي، جلال الدين. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1405هـ/ 1985م، ص106.

(3) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مرجع سابق، ج2، ص787. وج2، ص975 وما بعدها فقد قال: «فإذا بطل التقليد بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها وهي الكتاب والسنة أو ما كان في معناهما بدليل جامع بين ذلك».

وعلى بينة من إدراكه، والوقوف عليه. بخلاف التقليد، فإن المقلد لا يلتفت إطلاقاً إلى دليل من قلّده .

وقد ورد الاتِّباع في القرآن الكريم بمعنى التقليد المذموم للآباء، وما كان عليه سلف الأجداد من غير حجة ولا برهان. كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 170] فشنَّع الله تعالى على المشركين مقالتهم هذه، ورد عليهم احتجاجهم الفاسد هذا، الذي يستند إلى التقليد الأعمى.

وقد أتى -كذلك- بمعنى الائتمار واتباع الوحي والهدى. وعليه دل قوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعَام: 106] وقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَۗ...﴾ [الأعرَاف: 3].

وهكذا جعل الأصوليون الاتباع مرتبطاً بالدليل، بخلاف التقليد، فإن المقلد لا يدري دليل مقلده فهو يجهله. وهو تفريق له مساغ في الشريعة.

ولما كان التقليد منافياً لمعنى التفقه في الدين، وأن الثاني هو المطلوب شرعاً، فإنه لا يحصل إلا بالنظر في الأدلة، التي هي مناط الأحكام. وهذا هو الذي قرره عبد الوهاب المالكي (توفي422هـ)[1] حين نص على أن: «التفقه من التفهم والتبين، ولا يكون ذلك إلا بالنظر في الأدلة واستيفاء الحجة دون

(1) هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون بن مالك البغدادي مولدا ومنشأ، المالكي مذهبا، درس ببغداد فأخذ عن جلة من علمائها وتفقه بهم، منهم: «أبو بكر الأبهري، وأبو بكر الباقلاني، وأبو الحسين بن القصار، وأبو القاسم عبيد الله بن الجلاب البصري وغيرهم. وانتفع به، وتخرج على يديه خلق كثير، وله مؤلفات في غاية النفاسة والجودة منها الإشراف على مسائل الخلاف، والتلقين، وشرح المدونة، وعيون المسائل وغيرها. ولي القضاء بالعراق وبمصر لما رحل إليها فاشتهر بالقاضي. توفي رحمه الله بمصر سنة 422هـ. انظره في:
- السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ج7، ص220.
- ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، مرجع سابق، ص261.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. **وفيات الأعيان وأنباء** =

التقليد، لا يثمر علماً ولا يفضي إلى معرفة»[1]. ويقول عبد الوهاب البغدادي: «ولا يجوز لمن فيه فضل للنظر والاجتهاد، وقوة على الاستدلال والاعتبار تقليد غيره، وفرض عليه أن ينظر لنفسه، قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ﴾ [النِّساء: 82]، وقال: ﴿وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ﴾ [العَنكبوت: 43]»[2].

وهنا ينبغي تأكيد أن علم أصول الفقه، فإنما وضع للمجتهد ليتخذه ميزاناً لاستنباطاته، ومعياراً لاجتهاداته، وقسطاساً عدلاً لفهوماته وتفسيراته، وتأويلاته وترجيحاته. وحينما يتحدث الأصوليون عن الاجتهاد وما يتعلق به من أركان وشروط -مهما قد يعتري كلامهم من النقد والنقض لتوسعهم في بعض المسائل والقضايا قد تكون من قبيل الفضول، وليست من الأصول- يكون كلامهم إذ ذاك منسجماً مع ما من أجله وضع هذا العلم، فيكون آنئذ مؤدياً لوظيفته.

ولكن حديثهم عن التقليد وأصناف المقلدين يجعل من هذا المبحث كأنه

= **أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، (د. ت.)، ج3، ص222،
- الروكي محمد، **قواعد الفقه المالكي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف**، دمشق: دار القلم، 1419هـ/ 1998م، ص43.

(1) السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، مرجع سابق، ص107.

(2) نقله القرافي في كتابه (الذخيرة) عازياً له إلى كتاب (التلقين) لكني لم أجده مقيدا فيه بالرغم من بحثي الكثير عنه.
- القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج13، ص233. والغريب أن محمداً السليماني محقق مقدمة ابن القصار في الأصول قد أحال على التلقين ص187، ضمن هوامشه.
- ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، مرجع سابق، ص12-13. لذلك وجدنا بعض العلماء يصرحون بوقوفهم على الدليل والبحث عنه، ولا يكتفون بنقل ما يورده الفقهاء، من ذلك ما حكاه ابن أبي الضياف في شأن محمد الطاهر بن عاشور الجد فقال: «جرى مع فحول الفقهاء في مضمارهم ومعارك أنظارهم، جرى في ذلك مجرى إسماعيل التميمي في مشاركة الأصول بالفروع، فلا يذكر فقهاً إلا مرجحاً بدليل»، ويؤثر عنه القول: «لايعجبني أن أقول: هكذا قال الفقهاء، وما يمنعني أن أعلم الدليل كما علموه».
- ابن أبي الضياف، التونسي. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تونس: المطبعة الرسمية، 1319هـ، ج8، ص166.

زيد في علم الأصول، وحشي به من غير نظر في فائدته وثمرته على منهج الاستنباط. إن علم أصول الفقه -كما لا يخفى- موجه أساساً إلى المجتهدين، أو من سيصير مجتهداً فيما بعد. أما العامي أو المقلد فلا دخل له في علم الأصول لا من قريب ولا من بعيد، حتى نفرد له مبحثاً أو مسائل تخصه بالذكر، لذلك حق لابن القيم -رحمه الله- أن يخرج التقليد من دائرة العلم، فوجب -في تقديري- أن يخرج من دائرة علم أصول الفقه. فهو كَلٌّ عليه.

ومما له علاقة بمسألة التقليد -وقد تنوول من جهة النظر في الدليل- والإفتاء أو القضاء؛ هل يجوز بالمشهور أو لابد من العمل فيه بالراجح لاعتبار قوة دليله؟ فالذي وقع عند الشهاب القرافي في جوابه على السؤال الثاني والعشرين ما نصه: «أن الحاكم إن كان مجتهداً فلا يجوز له أن يحكم أو يفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلداً جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه، وأن يحكم به وإن لم يكن راجحاً عنده، مقلداً في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقلده، كما يقلده في الفتوى. وأما اتباع الهوى في الحكم أو الفتيا فحرام إجماعاً»[1].

غير أن هذا التفريق الذي جنح إليه القرافي قد يستشكل -كما نص على ذلك هو نفسه- من جهة عجز المجتهد عن الترجيح عند تعارض الأدلة، فيعمل أحدهما اختياراً لا ترجيحاً. فحينئذ «يتصور الحكم بالراجح والمرجوح»[2]. أما في غير هذا المعنى فإن القرافي يستند إلى الإجماع في رد الحكم أو الفتيا المعتمدة على المرجوح[3].

وقد حكى أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (توفي914هـ)[4] جواباً آخر متعلقاً بهذه المسألة -التي نحن بصددها- عن الفقيه أبي العباس أحمد بن

(1) القرافي، شهاب الدين. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر، 1416هـ/ 1995م، ص92.

(2) المرجع السابق، ص93.

(3) المرجع السابق، ص93-95.

(4) هو أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني ثم الفاسي، أخذ عن أبي الفضل العقباني، وأبي عبد الله الجلاب، وابن مرزوق الكفيف. انتهت إليه الفتوى بفاس. =

زكري (توفي899هـ)[1] وإن كان في مجمله قد تضمن ما نص عليه القرافي في جوابه المتقدم، فقد جاء فيه ما نصه: «قد تضافرت نصوص الأيمة من الأصوليين والفروعيين على امتناع الفتيا والقضاء بالقول المرجوح عند المفتي أو القاضي، فيتعين الراجح. فإن كان أو المفتي من أهل الاجتهاد بالإطلاق أو التقييد فظاهر، فإن العدول عن الراجح إلى المرجوح إذ ذاك من اتباع الهوى المنهي عنه بالإجماع. وإن كان من ذكر من أهل التقليد، كما هو الغالب من حال أهل العصر، وجب عليهم اتباع ما رجحه أهل المذهب المقلد، فلا يجوز العدول عنه إلى المرجوح، وإن تخيل رجحانه فيجب تركه والعمل بما رجحوه، فإن لم يوجد لهم ترجيح بعد البحث عليه بما يمكن، أو وجد التنصيص على التساوي، تخير المفتي المقلد أو يخير بما يفتي به ولا حرج عليه إن لم يكن معه تقصير في البحث على الراجح عند الأئمة، فيجب على المقلد التقليد في الترجيح كما يجب عليه التقليد في القول ما لم يكن أهلا للترجيح محصلاً دلالته،..»[2].

وبهذا ترى من خلال ما ذكره القرافي وأبو العباس بن زكري أن «نظرية

= من تواليفه المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك وغيرهما. توفي رحمه الله سنة 914هـ.
- مخلوف، **شجرة النور الزكية**، مرجع سابق، ج1، ص274.

(1) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن زكري التلمساني، كان عالما أصوليا نظارا وشاعرا، تفقه بابن مرزوق الحفيد، وقاسم العقباني. وعنه أخذ زروق وغيره. صنف كتابا في مسائل القضاء والفتيا، وشرح عقيدة ابن الحاجب. توفي رحمه الله سنة 899هـ.
- مخلوف، **شجرة النور الزكية**، مرجع سابق، ج1، ص267.

(2) الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج12، ص8، 9. هذا فيما يتعلق بالفتيا والقضاء، أما التقليد في العقائد الدينية -وإن كان صحيحاً- فالجمهور والمحققون على رده وعدم القول بصحته. قال أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (توفي895هـ): «واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة، كالأشعري وغيرهم من الأئمة أنه لايصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لاشك فيه. وقد حكى غير واحد الإجماع عليه، وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض أهل الظاهر، إما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه، أو لانعقاد إجماع السلف قبله على ضده».

الدليل» كانت وراء هذا النوع من التأصيل، وليست المسألة متعلقة بالمذهب المالكي فحسب، وإنما بنى عليها الأصوليون أموراً كثيرة.

وأما **الاستحسان** فقد اشتد الخلاف فيه واحتد، بين الشافعية المنكرين له والحنفية والمالكية القائلين به. وحاصل الخلاف، إنما يرجع إلى اعتبار الاستحسان دليلاً أم هو مجرد القول بالهوى والتشهي من غير استناد إلى دليل.

وموقف الشافعي -رحمه الله- على وجه الخصوص كان مبنياً عنده على تحكيم النظر العلمي المبني على الدليل والاستدلال؛ إذ إنه كان يوجب «على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم»[1]. والعلم ما انبنى على الدليل -كما قررت آنفاً- فمن ثمة حسب الشافعي القول بالاستحسان "تلذذاً حراماً"[2]. والذي يظهر من موقف الشافعي هذا، بالرغم من تحكيمه النظر العلمي المبني على الدليل والاستدلال -كما قلنا- أنه لم يمحص ويدقق النظر في مصطلح الاستحسان كما هو عند القائلين به. فـ«لم يدر المراد به، عفا الله عنه»[3] وهذا هو الشأن في المصطلحات عند بداية ظهورها، وقبل استقرارها، حيث يكتنفها الغموض، ويحيط بها الالتباس في غالب الأحوال، مما يترتب عنه، رد ذلك المصطلح من جهة عدم تصوره، فيحصل عن ذلك بالتبع رد ما ينبني عليه من تقعيد واستدلال.

على إثر ذلك وجدنا الشافعية ينسبون إلى الشافعي قوله: «من استحسن

= - السنوسي، **عمدة أهل التوفيق والتسديد الشهير بشرح السنوسية الكبرى**، مرجع سابق ص27.
- ميارة، أحمد. **الدر الثمين والمورد المعين شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ص19.

(1) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص507. وجهة العلم كما نص الشافعي الخبر اللازم والقياس عليه مما لم يشمله النص.

(2) المرجع السابق، ص503، 504، 507.

(3) الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، بهامش المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص321.

فقد شرع»[1]. أما هو فقد نص في رسالته: «على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال، بما وصفت في هذا وفي العدل وفي جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»[2]. ويقول: «والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان، إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من -الكتاب والسنة- عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق»[3].

وبيانه أن الشافعي -حسب تصوره- فإنما رد الاستحسان من جهة تعارضه مع طلب الدلالة، وتحكيم النظر الاستدلالي الذي يعتبر بحق عمق التفكير العلمي المنهجي. وهذا صدر عن الشافعي -كما قلنا- من غير تحرير القول في مصطلح الاستحسان والوقوف على مراد أصحابه من إطلاقهم له. وهذا الذي تخوَّف منه الشافعي هو الذي نص عليه الغزالي «الاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد، وهو كاستحسان العامي ومن لا يحسن النظر»[4].

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص467. وانظر أيضاً:
- الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، مرجع سابق، ص374.

وقد ناصر عبد الحي بن الصديق رحمه الله مقالة الشافعي هذه، والحق أن ما جنح إليه من أغرب ما يكون، فإذا كنا نعتذر للشافعي عن موقفه هذا من حيث غموض مصطلح الاستحسان آنئذ، فإن ابن الصديق رحمه الله لاعذر له في رد الاستحسان من غير إنعام النظر والغوص في حقيقته، خاصة وأن المحققين من الأصوليين خبروا المصطلح وما ينبني عليه. فهذا الرد إنما هو تحكم منه. والله تعالى أعلم وأحكم. انظر:
- ابن الصديق، عبد الحي بن محمد. **نقد مقال في مسائل من علم الحديث والفقه وأصوله وتفضيل بعض المذاهب**، (د. م.)، (د. ن)، (د. ت.)، ط. 1، ص14.

(2) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص25.

(3) المرجع السابق، ص504.

(4) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص469.

أما القائلون بالاستحسان فإنما بنوا ذلك على الدليل وقصد الشارع في التشريع، ولم يكن عندهم الاستحسان مجرد الالتفات إلى الهوى والتشهي، وإنما رجعوا في ذلك «إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة»[1] بل عند المحققين منهم يرونه عدولاً عن دليل إلى دليل أقوى منه، وذلك أنه «يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة، ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً»[2].

فلما كان العمل بالقياس مفضياً إلى الغلو في الأحكام، عدل عنه إلى ما هو مصلحة وأوفق بالناس. وفي ذلك يقول السرخسي: «الاستحسان ترك القياس في مسألة ما، والأخذ بما هو أوفق للناس»[3].

ومن ثم كان مقتضاه -كذلك- على ما قرره الشاطبي «الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»[4].

وقال ابن العربي المالكي (توفي543هـ): «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين»[5].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص206.

(2) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص201.

(3) السرخسي، أبو بكر بن أحمد. **المبسوط**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م، ج10، ص145، وانظر أيضاً:

- الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص233 وما بعدها.

(4) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص205-206.

(5) المرجع السابق،ج4، ص208، وانظر أيضاً:

- الشاطبي، إبراهيم أبو إسحق. **الاعتصام**، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج2، ص138. هذا ما نقله الشاطبي عن ابن العربي، ولعله أخذه من مصنفه الموسوم بـ(التمحيص) الذي تفيد إشارة صاحبه إلى أنه كتاب موسع، نص على ذلك عند تناوله للاستحسان في (المحصول في أصول الفقه). لكن الذي وجدته مقيداً عنده في شأن معنى الاستحسان في (المحصول) نفسه هو: «ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضته ما يعارضه في بعض مقتضياته»..
- ابن العربي، أبو بكر. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري، عمان: دار البيارق، 1420هـ، ص132.

وذكر ابن رشد الحفيد أن «معنى الاستحسان في أكثر الأحوال: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[1].

وبهذا نرى أن القول بالاستحسان إنما كان مبنياً على النظر العلمي، المبني على الدليل والاستدلال، ولم يكن عدولاً عنه إلى غيره. لأجل ذلك قرر الشاطبي رحمه الله أن «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[2] .

فبناء على هذا النظر والمنحى العلمي أسَّس الأحناف ومن تبعهم القول بالاستحسان. يقول أبو الحسين البصري موضحاً مسلك الأحناف في الاستحسان، وأنه مبني عندهم على دلالة وطريقة، خلافاً لما توهمه مخالفوهم: «اعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان. وقد ظن كثير ممن رد عليهم، أنهم عنوا بذلك: الحكم بغير دلالة. والذي حصَّله متأخرو أصحاب أبي حنيفة -رحمه الله- هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها، وهذا أولى مما ظنه مخالفوهم، لأنه أليق بأهل العلم، ولأن أصحاب المقالة أعرف بقاصد أسلافهم»[3].

وأما **قول الصحابي** فقد اختلفوا فيه -كذلك- من جهة تحكيم «نظرية الدليل»؛ أعني: هل قوله دليل وحجة في ذاته لاعتبار الصحبة فقط، أم أن قوله لا بد أن يستند إلى دليل، ويقوم على الحجة والبرهان؟

أما الشافعية فقد جنحوا على بكرة أبيهم إلى القول بعدم حجية قول الصحابي[4]. وهو اختيار ابن حزم الظاهري[5]

---

(1) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج2، ص140.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق،ج4، ص209.

(3) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص295.

(4) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص94. انظر كذلك:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص451.
- الرازي، **المحصول في علم أصول**، مرجع سابق، ج2، ص174-175.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص155.

(5) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص225.

والشوكاني[1]. لأن الشأن عندهم هو الاستناد إلى الدليل، وما كان بخلاف ذلك فينبغي أن يترك ويستنكف عنه. يقول ابن برهان -رحمه الله-: «وأما إذا كان القول موافقاً للقياس، فقد بان مستند الصحابي وهو غير معصوم عن الخطأ فوجب النظر في مستنده»[2].

وجاء في فتاوى العز ابن عبد السلام -رحمه الله- جواباً على سؤال متعلق بمذهب الصحابي إذا صح هل يسوغ تركه إلى مذهب غيره؟ فأجاب بما نصه: «إذا صح عن بعض الصحابة رضي الله عنهم مذهبٌ في حكم من الأحكام لم يجز مخالفته إلا بدليل أوضح من دليله. ولا يجب على المجتهدين تقليد الصحابة رضي الله عنهم في مسائل الخلاف. بل يحل لهم ذلك [يعني مخالفتهم] مع ظهور أدلتهم على أدلة الصحابة رضي الله عنهم، لأن الله تعالى أمرنا باتباع الأدلة التي نصبها على أحكامه، ولم يوجب تقليد العلماء إلا على العامة الذين لا يعرفون أدلة الأحكام الشرعية والله أعلم»[3].

وأما من ذهب من الأصوليين -خاصة الأحناف والمالكية- إلى الاعتداد بحجية قول الصحابي، فإنما يرجع ذلك عند التحقيق إلى انبنائه عندهم على مستند، أو على ما جرى عليه أبو عبد الله الشريف التلمساني[4] من كونه متضمناً للدليل، ومعنى ذلك أنه ليس دليلاً في ذاته[5].

وبهذا يلوح أن مردّ الخلاف الحاصل في قول الصحابي من حيث حجيته

---

(1) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص405.

(2) ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص376. لأن مخالفة قوله للقياس تحمل عنده على الوقف.

(3) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام**، تحقيق ودراسة: محمد جمعة كردي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1416هـ/ 1996م، ص374.

(4) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص146.

(5) عوام، **الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص130 وما بعدها. وقد بسطنا القول فيه وحررناه هناك بما يثبت أن قول الصحابي ليس دليلاً لذاته البتة ولا يقول بهذا أحد. نعم هناك رأي آخر هو ما أطلقت عليه رأي المفصلة فنظروا إلى قول الصحابي من حيث موافقته أو مخالفته للقياس.

عائد إلى تحكيم «نظرية الدليل»، وليس الاعتداد بقوله لاعتبار الصحبة، وإن كان قد حاز على فضيلتها وشرفها.

وأما قاعدة **مراعاة الخلاف** التي انفرد بها المالكية، حتى جعلوها أصلاً من أصول مذهبهم[1]، فهي كذلك ترجع عند إنعام النظر وتحقيقه إلى إعمال وتحكيم الدليل، لكن هذه المرة من باب ترجيح دليل المخالف. لأجل ذلك قال أبو عبد الله بن عرفة (توفي803هـ) في تعريفه لقاعدة مراعاة الخلاف: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[2].

---

(1) قال ابن رشد الجد (توفي520هـ): «ومن مذهبه (يقصد مالكا) مراعاة الاختلاف»،

- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد أبو الوليد. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص172.

وإنما المقصود برعي الخلاف هنا ما قوي دليله، فهو المعتبر، وليست المسألة مبنية عندهم على هذا الإطلاق. كما لا يخفى الخلاف الحاصل بين علماء المذهب أنفسهم في اعتبار (مراعاة الخلاف) قاعدة أم أصلاً. فجنح المقري في قواعده إلى اعتبارها أصلاً.

- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. «**قواعد الفقه**»، تحقيق: محمد الدردابي، (رسالة الدكتوراه، دار الحديث الحسنية، الرباط، 1400هـ/ 1980م)، ج2، ص14.

وذكر أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي الفاسي (توفي914هـ) أن: «القول بمراعاة الخلاف قد عابه جماعة من الفقهاء، ومنهم اللخمي، وعياض، وغيرهما من المحققين، حتى قال عياض: «القول بمراعاة الخلاف لايعضده القياس».،

- الونشريسي، أحمد بن يحيى أبو العباس. **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، المحمدية: مطبعة فضالة، 1400هـ/ 1980م، ص160.

والذي يظهر من خلال تتبع هذه المسألة أن القول والعمل جرى بهما في المذهب، بناء على أن ترجيح دليل المخالف صار أقوى من الدليل المتمسك به ابتداء.

(2) الرصاع التونسي، أبو عبد الله محمد الأنصاري. **شرح حدود الإمام أبي عبد الله بن عرفة**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1412هـ/ 1992م، ص242. وانظر أيضاً:

- الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج6، ص378.
- الولاتي، محمد يحيى. **إيصال السالك في أصول الإمام مالك**، بعناية: عبد الكريم مقبول، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2003م، ص62. =

وقال الفقيه حسن بن محمد المشاط (توفي1399هـ) أن مراعاة الخلاف: «عبارة عن إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف، في لازم مدلوله، الذي

= وقد نقل علال الفاسي رحمه الله في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) تعريفا للقباب (توفي779هـ)، ذهب فيه إلى أن مراعاة الخلاف هو «إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه». انظر:

- الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص136.

ونسب هذا التعريف عمر الجيدي رحمه الله إلى ابن عبد السلام (توفي749هـ) شيخ ابن عرفة. انظر:

- الجيدي، عمر. **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1993م، ص247.

لكن هذا النقل يعوزه البيان والتوضيح، وقد بينه القباب نفسه، يظهر منه في بادئ الرأي أنه غير محرر بدقة، وإنما الذي يصار إليه أن عدول المجتهد عن دليله إلى دليل مخالفه ترجيحاً له لقوته، فذاك الذي يسمى عندهم بمراعاة الخلاف، كما يدل عليه إطلاقهم. أما (إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه) فلا يكاد يلوح منه أن المجتهد راعى دليل مخالفه، وإنما أجرى كل واحد من الدليلين على حكمه، من غير ترجيح ولا مزية قوة. وهما مسألتان مختلفتان استشكل على إثرهما الشاطبي القول بمراعاة الخلاف. وهذا الذي قيدناه ههنا هو الذي جرى عليه القباب في بيان تعريفه السالف الذكر، وبسط القول فيه من جهة نظره في قوة الأدلة الشرعية، فقال: «الأدلة الشرعية منها ما تتبين قوته تبيينا يجزم الناظر فيه بصحة أحد الدليلين، والعمل بإحدى الأمارتين فههنا لا وجه لمراعاة الخلاف، ولا معنى له. ومن الأدلة ما يقوى فيها أحد الدليلين، وتترجح فيها إحدى الأمارتين قوة ما ورجحاناً لاينقطع معه تردد النفس وتشوفها إلى مقتضى الدليل الآخر، فها هنا تحسن مراعاة الخلاف».

- الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج6، ص388.

ولولا هذا التوضيح من القباب نفسه، لما ارتفع الإشكال في فهم حدّه لقاعدة مراعاة الخلاف، ولكان حده هذا ليس جيد التحرير، ولا هو دقيق كدقة تعريف ابن عرفة، وإن اعتبر القباب نفسه مراعاة الخلاف من محاسن المذهب، فالاقتصار على التعريف دون بيان مراد صاحبه منه كما صنع علال الفاسي وعمر الجيدي رحمهما الله، يترتب عنه خلل في تصور معنى مراعاة الخلاف عند القباب، فلا جرم أن لا يلوح منه وجه هذا الحسن. كما أنه يمكن أن ينتقض عليه لكونه ساوى بين الدليلين في قوتهما الاستدلالية، وخالف بينهما في الحكم. وهذا ما لم يقصد إليه القباب، مع أن الشأن في مراعاة الخلاف -كما قررنا- هو ترجيح دليل المخالف لقوته تنـزيلاً لا تحصيلاً، وأن يرد ذلك على مسألة واحدة، أو على محل واحد، لا على مسألتين منفصلتين استدلالاً وحكماً. والله تعالى أعلم. =

أعمل في نقيضه دليل آخر»[1].

والحق أن تعريف الفقيه المشّاط هو تعريف ابن عرفة نفسه، إلا أنه قام ببيان عبارة ابن عرفة وشرحها في الحد المذكور عند قوله في بداية التعريف (إعمال دليل)، وترك ما بقي منه على ما هو عليه. وبهذا ترى أن الضابط عندهم، على ما نص عليه شارح حدود ابن عرفة أبو عبد الله محمد الأنصاري المشهور بالرصاع التونسي (توفي894هـ) نقلاً عن شيخه ابن عرفة هو: «رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله، في لازم قول المخالف»[2].

وحاصل النظر في قاعدة مراعاة الخلاف عند المالكية، فإنما يرجع إلى تحكيم دليل المخالف لقوته ورجحانه، لأن دليل المخالف صار عند مالك على ما قرره أبو عبد الله الفشتالي (توفي779هـ) «أقوى من دليله الذي منع به الإقدام ابتداء بدليل مقو خارجي»[3] وفي ذلك يقول القرطبي في معرض رد توهم بعض أصحاب مالك من كونه يراعي صورة الخلاف، من غير التفات إلى مرجح معتبر وقوي: «لم يراع [مالك] كل خلاف، وإنما راعى خلافاً

= - الرصاع التونسي. **شرح حدود ابن عرفة**، مرجع سابق، 243.
وأنبه في هذا السياق على أنه قد وقع عند الإمام الشاطبي رحمه الله اعتبار هذه القاعدة «من جملة أنواع الاستحسان» انظر:
- الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص145.
- الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج6، ص388 وما بعدها.

(1) المشاط، حسن بن محمد. **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب أبو سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1411هـ/ 1990م، ص235.

(2) الرصاع التونسي، **شرح حدود ابن عرفة**، مرجع سابق، ص245. وقد نقله المشاط في جواهره، ص 236 عن صاحب (إيصال السالك) وهو محمد يحيى بن عمر المختار ابن الطالب عبد لله، على ما ذكره محقق (الجواهر الثمينة) عبد الوهاب أبو سليمان. وهو نفس الضابط الواقع عند ابن عرفة.

(3) الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج6، ص391، وانظر أيضاً:
- شقرون، محمد أحمد. **مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ/ 2002م، ص161 وما بعدها.

لشدة قوته»[1]. وقال ابن رشد الجد: «على قوة الخلاف تقوى مراعاته»[2] وعلى هذا جرت مسائل المذهب المالكي، شاهدة لمرعاة الإمام مالك من الخلاف ما قوي دليله، وعلى هذا نص ابن عبد السلام بقوله: «والذي تدل عليه مسائل المذهب أن الإمام مالكاً إنما يراعي من الخلاف ما قوي دليله...، فدل على أن المراعى عنده إنما هو الدليل»[3] ويؤيد ما ذكروه ما نسبه محمد بن القاسم الفاسي إلى مالك -رحمه الله- رواية عن تلميذه ابن القاسم أنه قال: «ليس كل ما قال رجل قولا، وإن كان له فضل، يتبع عليه، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر: 18][4].

وهذا ما جرى عليه ابن عرفة والقباب[5] في جوابهما على استشكالات الشاطبي لهذه القاعدة[6]، وهذا جدير أن يعدّ ضرباً من التفكير العلمي المؤسس على «نظرية الدليل».

وأما منعهم من تتبع رخص المذاهب والتخير من أقوالها، فقد نظروا فيه

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج6، ص265.

(2) ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد. **البيان والتحصيل**، تحقيق: أحمد الشرقاوي إقبال، 1408هـ/ 1988م، ج4، ص310. وانظر أيضاً:
- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام. **البهجة في شرح التحفة**، على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام لابن عاصم الأندلسي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (د.ت.)، ج1، ص21.

(3) شقرون، **مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية**، مرجع سابق، ص163. نقله عن الإسعاف بالطلب، ص72.

(4) الفاسي، أبو عبد الله محمد بن قاسم. **رفع العتاب والملام عمن قال «العمل بالضعيف اختيارا حرام»**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ/ 1985م، ص27.

(5) هو أبو العباس أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الشهير بالقباب، المحقق المتقن (توفي779هـ).
- ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، مرجع سابق، ص105.
- التنبكتي، **نيل الابتهاج**، مرجع سابق، ج1، ص100
- محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**، مرجع سابق، ج1، ص235.

(6) الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج6، ص377-388.

-كذلك- من جهة تحكيم «نظرية الدليل». وذلك أن المجتهد حقيق به أن يصير إلى الدليل من غير تقليد لغيره، بل يجب عليه ذلك البتة. أما من كان دونه فيلزمه إما أن يقلد عالماً بعينه يطمئن إليه في دينه وعلمه، أو مذهباً من المذاهب المعروفة، لكن إذا تخير من المذاهب، واتبع رخصها وما هو أوفق لغرضه، كان فاسقاً إجماعاً على ما حكاه ابن حزم وغيره[1]. والذي جنح إليه أحمد بن حنبل وأجازه هو الاختيار «لرجل عالم بالكتاب والسنة» عزاه إليه أبو الحارث[2]. أما العامي فلا يجوز له ذلك البتة. يقول ابن القيم -رحمه الله- في معرض بيانه لما يتعلق بمذهب العامي: «ولكن ليس له [العامي] أن يتبع رخص المذاهب، وأخذ غرضه من أي مذهب وجده فيه، بل عليه اتباع الحق بحسب الإمكان»[3].

على أن من علماء الأصول من قد أوجب على العامي أن يجتهد في اختيار من يأخذ عنه، أو يعتمد عليه في الفتوى. وهذا ما نسبه ابن القصار إلى مالك رحمه الله، فقد نص في مقدمته الأصولية أنه: «يجب عند مالك -رحمه الله- على العامي إذا أراد أن يستفتي ضرب من الاجتهاد»[4].

وبيانه ما حدده ابن القصار نفسه من مراد ما نسب إلى مالك، نوجزه في الرجوع والقصد إلى أهل العلم الراسخين فيه والبحث عن أمانة العالم وتقواه، لأجل الاحتياط في الدين[5].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص134.

(2) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص274 وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص45 وج4، ص205. لكن وقع عند ابن القيم لفظ (الإفتاء) بدل (الاختيار) في كلا الموطنين. أما ابن تيمية فقد نسب الرواية المذكورة عن أبي الحارث إلى يوسف بن موسى، وهي بلفظ (الاختيار)، مبيناً الفرق بين الاختيار والإفتاء فقال -رحمه الله-: «قلت: الاختيار غير الإفتاء، لأن الاختيار ترجيح قول على قول، وقد يفتي بالتقليد المحض».
- آل ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص515.

(3) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج4، ص263.

(4) ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، مرجع سابق، ص26.

(5) المرجع السابق، ص26، 27، وانظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج 4، ص262.

وممن أوجب على العامي الاجتهاد عمن يأخذ عنه، الشاطبي، فبين ذلك بقوله: «فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معاً، ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقول من قال: «إذا تعارضا عليه تخير» غير صحيح من وجهين: أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفاً. والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز،... ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة، لينتقوا منها أطيبها عندهم، لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال»[1].

والقول بالتخيير من غير نظر إلى مستند معتبر، ولا تمسك بمرجح قوي بناء على الدليل، قد يفضي إلى إسقاط التكليف وتعطيله في المسائل المختلف فيها. وهذا الذي جرى عليه الشاطبي رحمه الله حين نص على أن «حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف»[2].

والحق ما قاله أبو إسحق الشاطبي، لأن قواعد الشريعة وكلياتها الدالة على أن العباد ما كلفوا إلا بما فيه مصلحتهم، وأن الشأن في التكليف أن يقع على خلاف مرادهم وأهوائهم وشهواتهم المضادة والمناقضة لمبدأ التكليف، يأبى كل ذلك أن يصير المكلف أو المقلد إلى التخير من أقوال المذاهب ما يناسب هواه، ويوافق أغراضه، من غير بناء ذلك على دليل ساطع، ولا برهان واضح. وقد حكى الشاطبي ما جرّه إغفال عدم التخير في الخلاف، على الفتوى من الفساد عند مقلدة المذاهب، حتى صارت موطناً للتلاعب واتباع

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج 4، ص130-131.
(2) المرجع السابق، ج4، ص134.

الأغراض، وحملها على ما يوافق الأقرباء والأصحاب، إلخ[1].

ولربما استند بعضهم -جهلاً أو تشغيباً- إلى ما ورد في شأن الشريعة من اليسر والسماحة، أو لجأ إلى إلحاق ما ليس واقعاً في مواطن الضرورة والحاجة، بما نص عليه من إباحة المحظورات من أجل الضرورات، من غير التفات إلى ما قرره الشاطبي من أن «الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها. وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها»[2].

وقد انقدح عند الشاطبي أن اتباع رخص المذاهب من غير مراعاة الأدلة موقع في جملة من المفاسد منها: الانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف. والاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط. وترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم. وانخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف. والإفضاء إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم[3].

وينبني على ما سبق أن الانتقال من مذهب إلى آخر جائز في حق العلماء، بناء عندهم على دليل معتبر وقوي، أما غيرهم فلا يجوز لهم ذلك. يقول يوسف القرضاوي حفظه الله في معرض حديثه عن الانتقال من مذهب إلى آخر: «وهذا أمر مقبول من العلماء ما دام مؤسساً على ترجيح علمي بدا لصاحبه، وليس من أجل دنيا أو منصب. أما العامي المحض، فلا ينبغي له أن ينتقل؛ إذ الذي اخترناه أن العامي لا مذهب له في الحقيقة، إنما مذهبه مذهب من يفتيه»[4].

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص135 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ج4، ص145.

(3) المرجع السابق، ج4، ص147-148.

(4) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف؟**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1422هـ/ 2001م، ص87. وانظر أيضاً:

- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. **نشر البنود على مراقي السعود**، المحمدية - المغرب: مطبعة فضالة، (د.ت.)، ج2، ص350.

وحاصل ما أتأخاه مما سبق ذكره، وأبتغيه مما سلف رسمه، أن الاهتمام بالدليل وتأكيد إثباتيته وحجيته أمر معتبر عند الأصوليين، فلا يصلح القول بغيره، ولا يستقيم الفكر دونه، وأن المعرفة الحقة هي التي تستند إلى ميزان الدليل والحجة[1]. وقد نص على ذلك الأصوليون وأكدوه في مواضع كثيرة، وأولوه عناية خاصة حتى صار عندهم «نظرية» قائمة أطلقنا عليها «نظرية الدليل».

وهذا -بطبيعة الحال- يستقيم مع بحثهم ونظرهم في الأدلة. فإذا لاح الدليل، وظهرت قوته وحجيته ورجاحته، وجب الإذعان إليه، والأخذ به، والبناء عليه، فنحن أمة الدليل والحجة والبرهان. وشريعتنا تؤكد ذلك وتوجبه؛ إذ امتازت بالنظر في الأدلة. يقول ابن عاشور: «وامتازت هذه الشريعة بتعليل الأحكام، وسد الذرائع، والأمر بالنظر في الأدلة، وبرفع الحرج، وبالسماحة وبشدة الاتصال بالفطرة»[2].

ولا يسمى العلم علماً حقاً إلا إذا استند إلى دليل معتبر، ولا يقوى الدليل إلا بمنهج، بل إن طريقة الاستدلال وسوق الأدلة هي في ذاتها جزء من المنهج، أو التصور الحقيقي لقضية المنهج والمنهجية، فترتيب الأدلة وبيانها ووضوحها لا يتم إلا بمنهج. وللأصوليين في هذا المجال القدح المعلى، ولا يشق لهم غبار فيه.

---

(1) انظر الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج29، ص241، فقد قال رحمه الله عند تفسيره قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: 25]: «الإنسان إما أن يكون صاحب المكاشفة والوصول فلا أنس له إلا بالكتاب، أو صاحب الطلب والاستدلال، فلا بد له من ميزان الدليل والحجة، أو صاحب العناد واللجاج، فلابد وأن ينفى من الأرض بالحديد».

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج27، ص50.

الفصل الثالث

نظائر الدليل وأقسامه عند الأصوليين

تمهيد

من خلال البحث والتنقيب في شأن «نظرية الدليل عند الأصوليين»، ظهر لي أن للدليل عند الأصوليين إطلاقات ونظائر، تم توحدها من جهة الاصطلاح مع الدليل، فكانت بذلك عندهم من الأسامي العامة المترادفة والمتقاربة، من جهة المعنى الاصطلاحي، لا البتة من جهة المعنى اللغوي الصرف، فصاروا إلى إعمالها وذكرها.

ولما كان للدليل مع نظائره أقسام، دأب الأصوليون على إبرازها، وعكفوا على تبيانها، ولم يكن القصد منهم إلى ذلك سوى الوقوف على قوة وحجية الدليل، وما يترتب عنه من قوة الحكم المبني عليه، ولا سيما عند الترجيح والموازنة. فكان صنيعهم هذا دالاً على عمق النظر في الكشف عن أن الأدلة ليست على مرتبة واحدة، ولا هي على درجة ونسق واحد، وإنما هي أقسام ومراتب، ودرجات بعضها فوق بعض.

وهذا الفصل، الذي جعلته خاصاً بنظائر الدليل وأقسامه عند الأصوليين ينقسم إلى مبحثين، نظائر الدليل عند الأصوليين. وأقسام الدليل عند الأصوليين.

أولاً: نظائر الدليل عند الأصوليين

ذكر الأصوليون للدليل نظائر، منهم من تطرق إليها في مقدمة مصنفه وبالتحديد في أثناء تناوله للمصطلحات التي عادة ما تكون عندهم بمثابة مدخل

للمصنف، ومنهم من تناولها في ثنايا المباحث والمسائل الأصولية ونذكر من هؤلاء الأصوليين الباقلاني، والغزالي، وابن عقيل ونسوق أقوالهم فيما يلي :

يقول الباقلاني: «اعلموا -رحمكم الله- أن الدليل والدلالة والمستدل به أمر واحد، وهو البيان، والحجة، والسلطان، والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها»[1]. ويقول الغزالي: «أما الأمارة، والآية، والبينة، والحجة، والبرهان، فإنها من الأسامي العامة ..»[2]. ويقول ابن عقيل الحنبلي: «والحجة والدلالة والآية ونظائر، وكذلك الدليل والبرهان، ينوب بعضها مناب بعض في أكثر المواضع»[3].

فكل هذه النقول تثبت بلا ريب أن للدليل نظائر عند الأصوليين، إذا أطلقت صير بها إلى نفس المعنى الذي يراد من الدليل نفسه، وإن اختلفت معه من جهة اللغة أو في بعض الحيثيات، لكن دلالتها من حيث الإطلاق العام هي دلالة الدليل نفسه. إذن فلا جرم أن بيان الفرق بين هذه الأسامي من الأهمية بمكان، من جهة الوقوف على قطعية بعضها وظنية الآخر. لأن للدليل تعلقاً من حيث قطعيته وظنيته بما ينبني عليه من قطعية الحكم أو ظنيته كما مر معنا، فتكون نظائره تبعاً له في ذلك. فلنشرع الآن في بيان ذلك بعون الله تعالى.

1 - الفرق بين الدليل والأمارة

تطلق الأمارة في اللغة ويراد بها العلامة، وكذلك تشمل الموعد

---

(1) الباقلاني، **التقريب والإشاد**، مرجع سابق، ج1، ص207. وانظر أيضاً:
- الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص116.
- الجويني، **الكافية في الجدل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م، ص48.
- والرماني، أبو الحسن علي بن عيسى. **الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى**، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، المنصورة: دار الوفاء، 1408هـ/ 1988م، ص66.
- أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص133.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الرشاد، 1390هـ/ 1971م، ص22.

(3) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص330-331.

والوقت، ففي لسان العرب: «الأمار والأمارة: العلامة... والأمارة والأمار: الموعد والوقت المحدود...»[1]. وهو التعريف نفسه الذي يرد في المعجم الوسيط: «الأمارة: والموعد والوقت»[2].

أما في اصطلاح الأصوليين، فقد وجدنا أبا الحسين البصري، وفخر الدين الرازي، والشوكاني يعرفون الأمارة بقولهم: «الأمارة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن»[3].

والحق أن ما ذهب إليه هؤلاء الأصوليون في تعريف الأمارة، إنما هو قبس من تعريف الباقلاني في كتابه "التقريب والإرشاد"، فقد ذكر أن ما يستدل به على الأحكام على ضربين، فجعل الضرب الأول من قبيل الدليل، وذلك من حيث كونه يفضي إلى العلم والقطع. والضرب الثاني ما كان النظر فيه موصلاً إلى الظن أو غلبة الظن، «ويوصف هذا الضرب بأنه أمارة على الحكم»[4]

ويعرف أبو يعلى الفراء الأمارة بقوله: «وأما الأمارة فهي: الدليل المظنون، كخبر الواحد والقياس، وليس بدليل مقطوع عليه»[5]. وقد عزا الفراء وضع هذه العبارة إلى «أهل النظر للفرق بين ما يفضي إلى العلم، وبين ما يؤدي إلى غلبة الظن»[6] وهذا المعنى نص عليه كثير من العلماء، منهم سيف الدين الآمدي حين ذكر الفرق بين الدليل والأمارة. فقال: «والأصوليون

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج4، ص330.

(2) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004م، ج1، ص26.

(3) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص5 وج2، ص189. انظر كذلك:
- والسمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ص35.
- والرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص15.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص210.

(4) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص221، 222.

(5) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص35.

(6) المرجع السابق، ج1، ص35.

يفرقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن. فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن»[1].

لكن هذه النسبة إلى الأصوليين بهذا الإطلاق في تفريقهم بين الدليل والأمارة، فيها نظر، لأن الخلاف إنما حاصل بين المتكلمين والفقهاء وقد صرح بذلك الباقلاني[2] وأبوالحسين البصري[3].

وقد تعقب الزركشيُّ الآمديَّ فيما ذهب إليه بقوله: «بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، صرح به جماعة من أصحابنا، كالشيخ أبي حامد، وأبي الطيب، والشيخ أبي إسحق، وابن الصباغ، وحكاه عن أصحابنا، وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجي من المالكية، وأبي يعلى، وابن عقيل، والزاغوني من الحنابلة»[4].

وقد أورد هذا المعنى -كذلك- الجرجاني فقال: «الأمارة لغة: العلامة، واصطلاحاً: هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر»[5].

والذي يظهر مما تقدم، أن الفرق بين الدليل والأمارة عند الأصوليين، خاصة عند المتكلمين منهم، من حيث قطعية أحدهما دون الآخر؛ إذ إن الدليل ما أفاد القطع. يقول عماد الدين الأسنوي (توفي764هـ): «إن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به»[6]. أما الأمارة فإنما تفيد الظن أو غلبة الظن.

---

(1) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص230.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص221، 222.

(3) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص189، 190.

(4) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص35، 36

(5) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص390.

(6) المطيعي، محمد بخيت. **سلم الوصول في شرح نهاية السول**، بهامش نهاية السول، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.)، ج1، ص10، وانظر أيضاً:
- دكوري، محمد. **القطعية من الأدلة الأربعة**، المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، 1420هـ، ص204.

على أن بعض المحققين من الأصوليين لم يرتض هذا التفريق، من حيث كونه مخالفاً لما ذهب إليه علماء العربية، وهذا مذهب عامة الأصوليين الفقهاء. يقول أبو يعلى الفراء: «الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وقيل: هو الموصل إلى المقصود... ولا فرق بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً.

وحكي عن بعض المتكلمين: أن الدليل اسم لما كان موجباً للعلم، فأما ما كان موجباً للظن فهو أمارة. وهذا غير صحيح، لأن ذلك اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بينهما»[1]. ويقول أبو إسحق الشيرازي: «وأما الدليل: فهو المرشد إلى المطلوب، ولا فرق في ذلك بين ما يقع به من الأحكام وبين ما لا يقع به. وقال أكثر المتكلمين: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم، فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل، وإنما يقال له أمارة. وهذا خطأ لأن العرب لا تفرق في تسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه»[2].

وقد اعتبر أبو الوليد الباجي هذا التفريق ليس صحيحاً «لأن الأمارة قد تؤدي إلى العلم»[3].

والذي يظهر أن هذا الخلاف بين الدليل والأمارة، إنما هو خلاف لفظي ونظري، لا تترتب عليه فائدة كبيرة، وقد حسبه أبو الحسين البصري كلاماً «في عبارة لا طائل في الإكثار منه»[4]. أما الجويني فقد جعله من الاختلاف الهين المدرك[5]. وهذا مما دفع بعبد الرزاق عفيفي في تعليقه على الآمدي،

---

(1) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق،ج1، ص131.

(2) الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص5. وانظر أيضاً:
- الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص155، 156.
- السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص43.
- الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص4.
- أبو الخطاب الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، مرجع سابق ج1، ص610.

(3) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ص171.

(4) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص19.

(5) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص132.

أن يصرح أنهم «عملياً يطلقون اسم الدليل على ما هو ظني بل على الشبهة. يتبين ذلك لمن تتبع أدلتهم»[1].

وقد عزا أبو بكر الخطيب البغدادي إلى الفقهاء عدم التفريق بين الدليل والأمارة، وإنما التفريق بينهما أتى به المتكلمون، وفي بيان ذلك وقع قوله: «والفقهاء يسمون أخبار الآحاد دلائل، والقياس وكل ما أدى إلى غلبة الظن سموه حجة ودليلاً. والمحققون من المتكلمين وأهل النظر يعيبونهم في ذلك ويقولون: الحجة والدليل ما أكسب المحتج والمستدل علماً بالمدلول عليه وأفضى إلى يقين، فأما ما يفضى عليه بغلبة الظن فليس بدليل في الحقيقة وإنما هو أمارة»[2].

وقد بين الخطيب البغدادي مثار الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين فيما صاروا إليه، وأن كل فريق منهم مصيب فيما ذهب إليه فيقول: «وما غلط الفقهاء ولا المتكلمون. أما المتكلمون فقد حكوا الحقيقة في الدليل والحجة، وأما الفقهاء فسموا ما كلفوا المصير إليه بأخبار الآحاد وبالقياس وغيره، مما لا يكسب علماً وإنما يفضي إلى غلبة الظن دليلاً. لأن الله تعالى أوجب عليهم الحكم بما أدى إليه غلبة الظن من طريق النظر فسموه حجة ودليلاً للانقياد بحكم الشرع إلى موجبه»[3]. والذي يبدو أن ما جنح إليه الخطيب البغدادي رحمه الله فيه نظر، لأن المحققين من الأصوليين يرون أن الدليل ما أفاد العلم والظن معاً. يقول أبو إسحق الشيرازي: «حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء، فقد يرشد مرة إلى العلم، ومرة إلى الظن، فاستحق اسم الدليل في الحالين»[4].

وقد سبق بيان هذه المسألة، فمن ثم لم يحالف جمهور المتكلمين

---

(1) عفيفي، عبد الرزاق. **هامش الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص23.
(2) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج2، ص23-24. ولعل الصواب فأما ما يفضي إلى غلبة الظن... فأثبت النص كما وجدته، والراجح عندي أنه خطأ مطبعي أو من النساخ، والله أعلم؛ لأن المحقق لم يبين ذلك.
(3) المرجع السابق، ج2، ص23، 24.
(4) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص156.

الصواب، ذلك أن كثرة الأدلة الشرعية تفيد العمل بالظن. والذي نرجحه أن الدليل يشتمل على القطع والظن معاً. قال الغزالي: «إن الدلالة قد يعبر بها عن الأمارة التي توجب ولا تؤثر، كالغيم الركم دليل على المطر»[1]. وقال - كذلك-: «إن تسمية الأمارة أدلة مجاز، فإن الأمارة لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة»[2].

2 - الفرق بين الدليل والحجة

ومن نظائر الدليل الحجةُ، وتطلق في اللغة ويراد بها معنيان: القصد والغلبة، ويفهم ذلك بحسب الاستعمال وسياق الكلام، وهي من فعل حجَّ وهو فعل مضعف، يعني قصد، والحج القصد، يقول أحمد بن فارس: «(حج) الحاء والجيم أصول أربعة، فالأول القصد، وكل قصد حج، قال:

وأشـــهـــدُ مـــن عـــوف حـــلـــولا كـــثـــيـــرةً
يـحـجـون سـبَّ الـزِّبـرقـان الـمـزعْـفَـرَا[3]

... ومن الباب المحَجَّة، وهي جادة الطريق... وممكن أن تكون الحُجة مشتقة من هذا، لأنها تقصد أو بها يُقصد الحق المطلوب. يقال: حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة، وذلك الظَّفَرُ يكون عند الخصومة، والجمع حُجج، والمصدر الحجاج»[4].

---

(1) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص20، 21.

(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص376.

(3) البيت للمخبل السعدي كما جاء في لسان العرب، «قال ابن بري: ««صواب إنشاده: «وأشهدَ بنصب الدال». بناء على قوله في البيت السابق: «ألم تعلمي، يا أم عمرة أنني تخاطأني ريب الزمان الأكبرا»، انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج1، ص457.

(4) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص29. وانظر أيضاً:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص228.
- الفيروزابادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، ضبط وتوثيق: يوسف محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، 1415هـ/ 1995م، ص167.

وقد وقع هذا المعنى في الحديث النبوي الشريف الذي رواه مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم سلمة، زوج النبي ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض. فأقضي له على نحو ما أسمع منه. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه. فلا يأخذن منه شيئاً. فإنما أقطع له قطعة من النار»[1].

وأما من حيث الاصطلاح، فمعظم الأصوليين يصرحون بأنها نظير الدليل، وأنها والدليل سواء، لذا اكتفوا بتعريف الدليل. لكن بالرغم من هذا كله، فإن بعض الأصوليين ذكروا تعريفهم للحجة على حدة، من حيث قطعيتها أو ظنيتها. يقول أبو زيد الدبوسي (توفي430هـ): «فأما الحجة فاسم يعم الكل، وكذلك البينة والبرهان... فسميت الحجة حجة لأن حق الله تعالى يلزمنا بها، ويجعلنا مغلوبين في المناظرة مع الله تعالى بانقطاع العذر بها»[2].

ويضيف السرخسي إلى ما ذكره أبو زيد الدبوسي ما نصه: «ويستوي إن كانت موجبة للعلم قطعاً، أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعاً، لأن الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعاً في الوجهين»[3].

وهذا يعني أن الحجة والدليل، إنما هما شيء واحد من حيث إفادة القطع أو الظن. وعلى هذا النهج جرى علاء الدين السمرقندي حين بين أن الحجة «في عرف الشرع تستعمل في موضع يوجب العلم ظاهراً، وفي موضع يوجب العلم يقيناً، فإن القياس، وخبر الواحد، والآية المؤولة، تسمى حجة،

---

(1) رواه البخاري ومسلم ومالك وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج6، ص2555، حديث رقم 6566.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1337، حديث رقم 1713.
- الأصبحي، مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج2، ص719.

(2) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص13.

(3) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص277، 278.

كما أن الاستدلال العقلي والنص القاطع يسمى حجة»[1]. ويقول أبو الثناء محمود اللامشي: «وإنها [أي: الحجة] مستعملة في جميع ما ذكرنا قطعياً كان أو غير قطعي»[2]. أما أبو الخطاب الكلوذاني فقد عرف الحجة بقوله: «وأما الحجة فهي المبينة للحكم، يقال لبينة الرجل: حجة»[3].

وعلى هذا الإطلاق، فإن الدليل هو مبين للحكم كذلك، فمن ثمة لا يوجد حكم عارٍ عن دليله وحجته، فهو -من هذه الجهة- بيان له، فيلزم عنه أنه لا خلاف بين الدليل والحجة عند أبي الخطاب الكلوذاني.

على أنه قد وقع عند ابن حزم مؤكداً بصيغة الجزم أن «الحجة هي الدليل نفسه إذا كان برهاناً أو إقناعاً أو شغباً»[4]. وينبني على هذا أن تعريف الدليل عند ابن حزم، فإنما يرجع إلى المعنى اللغوي، بعيداً عن المذهبية الكلامية، وهذا ينسجم مع مذهبه الظاهري.

وفي هذا السياق أود أن أشير إلى أن المعاجم اللغوية وعلى رأسها (لسان العرب)، جعلت الحجة والدليل والبرهان شيئاً واحداً، قال ابن منظور بعد أن ساق معنى الحجة ونقل قول الأزهري في ذلك: «والحجة: الدليل والبرهان»[5].

ولست أدري هل ما ذكره صاحب اللسان ههنا، هو تعريف لغوي أم غير ذلك، لأن معاجم اللغة، إنما تذكر الحجة في معرض المغالبة، ومناظرة الخصم والظفر عليه، فهي غالباً ما تساق مساق الغلبة والتغلب على الخصم،

---

(1) السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص72. وانظر أيضاً:
- الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج2، ص46.

(2) اللامشي، محمود بن زيد. **أصول الفقه**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م، ص82.

(3) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص620.

(4) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص39.

(5) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص228. وانظر أيضاً:
- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص87. فقد ذكر بصيغة الضعف أنهما شيء واحد.

لذا قالوا في أمثالهم: لجَّ فحجَّ، بخلاف الدليل، فإنه يأتي في مقام البيان والإرشاد، وهو -كذلك- ملزم للخصم أو المخالف. وهذا من الوجه المشترك بين الحجة والدليل.

وهذا المعنى اللغوي للحجة: إفحام الخصم، ومغالبته، والظفر عليه، قد نصره ابن عاشور رحمه الله تعالى، وأكده بقوله: «والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف، بحيث لا يجد منه تفصياً»[1]. غير أن ابن عاشور قد فرق بين الحجة والاحتجاج، فجعل الحجة في مقام الغلبة وتبكيت الخصم، بخلاف الاحتجاج، فإن المحتج يأتي به مغالطة، بناء على توهمه وظنه، لكن القرآن الكريم نفسه استعمل الحجة بمعنى الشبهة، وقد اعتبره ابن عاشور نفسه استعمالاً مجازياً، لأجل ذلك يكون التفريق بين الإطلاقين معاً بدلالة السياق.

على أن فعل (احتجَّ) لم يقع في المعاجم اللغوية ومن بينها (لسان العرب) بهذا المعنى الذي أورده به ابن عاشور من جهة مصدره (الاحتجاج). فاحتج بالشيء -كما قال صاحب اللسان- يعني «اتخذه حجة»[2] فمن ثمة لم أقف على وجه هذا التفريق الذي صار إليه ابن عاشور، ولا أحسب اللغة تنصر مقالته هذه وتعضدها، إلا إذا كان له تعليل آخر خفي عليَّ إدراكه، وهو من هو في اللغة، والله تعالى أعلم.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن شهاب الدين القرافي قد عقد فرقاً في (الفروق) وهو (الفرق السابع عشر بين قاعدة الأدلة وبين قاعدة الحجاج) ذهب فيه إلى أن الحجاج (الحجة) مما يقضي به الحكام في الدعاوى كالبينة، والإقرار، والنكول، والشاهد وغيرها. أما الأدلة فيعتمد عليها المجتهدون في استنباط

---

(1) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج2، ص46. يعني بإثبات المخالف إلزامه وإفحامه بحيث لايستطيع التفلت من قوة الحجة. وجاء في (لسان العرب): «الثبت بالتحريك: «الحجة والبينة. وفي حديث قتادة بن النعمان: «بغير بينة ولا ثبت. وأثبته حجته: «أقامها وأوضحها».، ج2، ص20. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص20.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص228.

الأحكام الشرعية[1]، وقال: «... بل الحاكم يتبع الحجاج. والمفتي يتبع الأدلة. والمفتي لا يعتمد على الحجاج بل على الأدلة. والأدلة: الكتاب والسنة ونحوهما. والحجاج: البينة والإقرار ونحوهما[2]. وكأن القرافي يرى أن حصر الحجة في ما يلزم عند القضاء، وذلك من خلال ما يظهر من بينات وإقرار، وأن الأدلة اعتمادها خاص بالمفتين، فحجر بذلك واسعاً على ما صار إليه الأصوليون، وجروا عليه، وإن كان لا يبعد ما ذهب إليه.

وقد وردت الحجة في القرآن الكريم بمعنى المخاصمة والمغالبة والمحاججة وتبكيت الخصم ودحض شبهاته، ومن ذلك قوله عز وجل إخباراً عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۗ﴾ [الأنعام: 80] واستمر إبراهيم عليه السلام في محاجته وحجاجه لقومه بمنطق قوي، وبرهان ناصع، داحضاً شبهاتهم، وراداً عليهم ترهاتهم الشركية، مما استوجب المدح والثناء من الله عز وجل، وذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ [الأنعام: 83] وهذا إقرار منه تعالى لما يجري مجرى المحاجة والاحتجاج. قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ...﴾ تلك إشارة إلى جميع احتجاجاته حتى خاصمهم وغلبهم بالحجة»[3].

ووردت الحجة -كذلك- بمعنى الدليل القاطع الذي يفنِّد مزاعم أهل الشرك، فيفحمهم، ويخرص ألسنتهم، ويرد إفكهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص252 وقد بلغ بها القرافي نحو عشرين دليلاً. ذكر ذلك في الفرق السادس عشر.

(2) القرافي، **الإحكام**، مرجع سابق، ص44.

(3) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص22. وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق: فتحي السيد، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/ 2004م، ج2، ص538.

﴿فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعَام: 148-149] قال الطبري: «ويعني بالبالغة: أنها تبلغ مراده في ثبوتها على من احتج بها عليه من خلقه، وقطع عذره إذا انتهت إليه»[1]. وقال القرطبي: «أي التي تقطع عذر المحجوج وتزيل الشك عمن نظر فيها»[2].

ومن النكت القرآنية، والفوائد الجمة التي وقعت في كتاب الله عز وجل، مما توجب التنبيه إليها، أن الحجة أتت في القرآن بمعنى الشبهة، وهذا لون آخر من التوسع في استعمال المصطلح القرآني، استعمالاً مجازياً على اعتبار أنه «يصدر من قائله مصدر الحجاج والاستدلال»[3] من ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 150] قال جار الله الزمخشري (توفي538هـ): «فإن قلت: كيف أطلق اسم الحجة على قول المعاندين، قلت: لأنهم يسوقونه سياق الحجة..»[4].

وقد توسع الفخر الرازي في بيان إطلاق الحجة على الشبهة، وأن الحجة قد تكون صحيحة وقد تكون باطلة، ونحن نورده هنا لأهميته، قال رحمه الله تعالى: «المسألة الخامسة: ههنا سؤال، وهو أن شبه هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة، فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة. وقد اختلف الناس فيه على أقوال؛ الأول: أنه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه: الوجه الأول: أن الحجة كما أنها قد تكون صحيحة، قد

---

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج8، ص58، 59.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**،مرجع سابق، ج7، ص128.

(3) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج2، ص46.

(4) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج1، ص322. وانظر أيضاً:
- البيضاوي، عبد الله بن عمر أبو سعيد. **تفسير البيضاوي المسمى أنوال التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص95.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج2، ص46.

تكون باطلة، قال الله تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشّورىٰ: 16] وقال تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: 61] والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة، وهذا يقتضي أن يكون الذي يورد المبطل يسمى بالحجة، ولأن الحجة اشتقاقها من حجهُ إذا علا عليه، فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة، وقال بعضهم: إنها مأخوذة من محجة الطريق، فكل كلام يتخذه الإنسان مسلكاً لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجة، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلاً. الوجه الثاني: في تقرير أنه استثناء متصل: أن المراد بالناس أهل الكتاب فإنهم وجدوه في كتابهم، أنه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة، فلما حولت بطلت حجتهم، إلا الذين ظلموا بسبب أنهم كتموا ما عرفوا عن أبي روق. الوجه الثالث: أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة سماها الله (حجة) بناء على معتقدهم أو لعله تعالى سماها (حجة) تهكماً بهم. الوجه الرابع: أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ [البَقَرَة: 150] فإنهم يحاجونكم بالباطل. القول الثاني: أنه استثناء منقطع، ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة، وهو كقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النِّسَاء: 157]»[1].

ومما ينبغي التنبيه إليه -كذلك- أننا وجدنا الشافعي رحمه الله، باعتباره المدون الأول لعلم أصول الفقه، يستعمل الحجة بمعنى الدليل في مواطن كثيرة خاصة في مؤلفه (الرسالة) من ذلك قوله في معرض الاستدلال على عربية القرآن: «فإن قال قائل: ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب، لا يخلطه فيه غيره؟ فالحجة فيه كتاب الله. قال الله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: 4]»[2].

وحاصل ما نقف عليه، مما سبق استنتاجاً، أن الدليل والحجة شيء واحد عند جمهور الأصوليين، من حيث كونهما يفيدان القطع أو الظن. فمن

(1) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج4، ص139، 140.

(2) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص45 وص471 وص589 وغيرها.

ثمة تقرر عندهم وأصبح أمراً معلوماً قولهم: والحجة كذا وكذا، يعني فيما يذهبون إليه ويقررونه، وإنما يقصدون بذلك الدليل. فلا مشاحة في الاصطلاح كما هو معلوم ومقرر عند العلماء. من هنا فلا جرم أن يختلف الدليل والحجة من حيث اللغة، ولا ضير في ذلك إذا بانت وجهة المصطلح.

3 - الفرق بين الدليل والبرهان

ومن نظائر الدليل التي ذكرها الأصوليون البرهان؛ إذ جعلوهما شيئاً واحداً في استدلالاتهم. فما معنى البرهان وما وجه الفرق بينه وبين الدليل؟

تطلق كتب اللغة البرهان على الدليل والحجة الفاصلة البينة، فهو من برهن على الشيء إذا أتى ببرهان يبرهن به عليه[1]. جاء في لسان العرب: «البرهان: الحجة الفاصلة البينة، يقال: برهن يبرهن برهنة إذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصم، فهو مبرهن... وجمع البرهان براهين. وقد برهن عليه، أقام الحجة. وفي الحديث الصدقة برهان، البرهان: الحجة والدليل، أي أنها حجة لطالب الأجر من أجل أنها فرض يجازي الله به وعليه»[2].

والبرهان بمعنى الحجة البينة الفاصلة، هو الذي سار عليه -كذلك- المعجم الوسيط[3] وإنما سميت الحجة برهاناً «لبياضها وإنارتها من قولهم للمرأة البيضاء بَرَهْرَهَةٌ بتكرير العين واللام معاً»[4]. وهذا يعني أن البرهان يدل على القطع بحسب الوضع.

أما عند الأصوليين فقد وقع البرهان نظيراً للدليل والحجة، «وقد يطلق على الحجة نفسها»[5] وعلى هذا جرت عبارة ابن

---

(1) الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1063. انظر كذلك:
- الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص121.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج13، ص51.

(3) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص53.

(4) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج3، ص175، 176.

(5) التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج الخالدي، لبنان: مكتبة ناشرون، 1996م، ج1، ص203.

حزم[1] وأبي زيد الدبوسي[2] وعلاء الدين السمرقندي[3] وأبي الوليد الباجي[4]. وقد ذكرهما الباجي مقترنين في معرض رده على المنكرين لإجماع أهل المدينة، قال: «وأما مسألة الصاع فأبين في التواتر من أن تحتاج إلى تمثيل أو برهان أو دليل»[5]. ويبدو أن الباجي جمع هنا بين الدليل والبرهان في حصول المعنى، من غير أن يكون لأحدهما نوع تميز، على جهة الترادف كما هو معلوم عند اللغويين[6]، فهما بذلك عنده بمعنى واحد.

أما ابن حزم فلما أفرد البرهان بالتعريف، وجدناه ينحو منحى المناطقة، فذهب في تعريفه إلى أنه: «كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء»[7]. وبالرغم من هذا المسلك الذي جرى عليه ابن حزم، فإن الذي يغلب عليه أن الدليل والبرهان والحجة كلها نظائر، دالة على معنى واحد من جهة الاستدلال.

ومن الأصوليين من عرف البرهان تعريفاً منطقياً فقال في شأنه: «البرهان وهو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر، وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر، وتسمى هذه الأقاويل مقدمات»[8]. وهذا التعريف بعيد عن المعنى

---

(1) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص39.

(2) الدبوسي، **تقويم الأدلة**، مرجع سابق، ص13.

(3) المرجع السابق، ص73. وانظر أيضاً:
- اللامشي، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص82.

(4) الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص171.

(5) المرجع السابق، ص482.

(6) السيوطي، جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج1، ص402.

(7) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص39 وج6، ص36.

(8) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ/ 1981م، ص18.

الذي يقصد إليه جمهور الأصوليين، ولا يمكن أن يكون بهذا المعنى نظيراً للدليل.

ومن المعاصرين من أطلق البرهان على الدليل، فقال: «واصطلاحاً [يعني الدليل]: هوالبرهان الذي نتوصل به إلى العلم أو الظن بالشيء»[1].

وقد ذكر البرهان في القرآن الكريم بمعنى الحجة في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 111].

قال ابن جرير الطبري في بيان هذه الآية: «هاتوا حجتكم على ما تزعمون من ذلك فنسلم لكم دعواكم، إن كنتم في دعواكم -من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هودا أو نصارى- محقين. والبرهان هو البيان والحجة والبينة»[2] وقد أورد الطبري تفسير البرهان بالحجة عن السدي ومجاهد وغيرهما. وقال الفخر الرازي في بيان معنى الآية السابقة: «دلت الآية على أن المدعي سواء ادعى نفياً أو إثباتاً، فلا بد له من الدليل والبرهان، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد»[3]

ونقل الخطيب البغدادي عن أبي بكر أحمد بن نصر بن عبد الله الذارع بالنهروان أنه قال: «سئل ثعلب وأنا أسمع عن البرهان فقال: الحجة، قال الله تعالى: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [النَّمل: 64]. أي حجتكم»[4].

وقوله عز وجل: ﴿فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القَصَص: 32].

قال الطبري مفسراً هذه الآية: «يقول تعالى ذكره: فهذان اللذان أريتكهما يا موسى من تحول العصا حية، ويدك وهي سمراء، بيضاء تلمع من غير برص (برهانان). يقول: آيتان وحجتان. وأصل البرهان البيان، يقال للرجل يقول

---

(1) الوزير، **المصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق ص125.
(2) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج2، ص430.
(3) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج4، ص3.
(4) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج2، ص46.

القول إذا سئل الحجة عليه: هات برهانك على ما يقول. أي هات تبيان ذلك ومصداقه»[1].

والذي يظهر من خلال ما تقدم أن هناك فرقاً بين الدليل والبرهان، إذا حملنا معنى الدليل على جهة إفادته المطلوب الخبري، بحيث يشمل القطع والظن معاً. أما إذا حملناه على معنى إفادته العلم القطعي، كما ذهب إلى ذلك الأصوليون المتكلمون، فلا نكاد نجد أي فرق يذكر بين الدليل والبرهان، فكلاهما موجب للقطع، باعتبار أصله. وإلى هذا المنحى ذهب علاء الدين السمرقندي حين قال معرفاً البرهان: «فهو في اللغة نظير الحجة. وهو موضوع في الأصل لما يوجب العلم قطعاً. قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 111]»[2].

4 – الفرق بين الدليل والسلطان

ومن نظائر الدليل التي ذكرها الأصوليون السلطان، لأنه يتسلط على الخصم عند الاستدلال والمحاجة. فهو مأخوذ من السلاطة، يعني القهر والغلبة، أو مأخوذ من السليط وهو الزيت لإنارته[3]. فمن ثمة ذهبت معاجم اللغة إلى تعريفه بالحجة والبرهان، ولم يذكروا تعريفه بالدليل.

جاء في (لسان العرب): «السلطان: الحجة والبرهان. ولا يجمع لأن مجراه مجرى المصدر»[4].

---

(1) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج18، ص246، 247. وقد كشف ابن هشام عن وجه المناسبة بين تذكير الإشارة وتأنيث المشار إليه في الآية فقال: «تذكير الإشارة في قوله تعالى: «فذانك برهانان» مع أن المشار إليه اليد والعصا وهما مؤنثان، ولكن المبتدأ عين الخبر في المعنى، والبرهان مذكر».
- الأنصاري، جمال الدين بن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت: دار الفكر، 1419هـ/ 1998م، ص641.

(2) السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص73.

(3) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج3، ص176.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج7، ص321. وانظر أيضاً:
- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص604.

ولكن الأصوليين لم يذهبوا في تعريف السلطان مذهباً نتبين من خلاله مدى دقة هذا المفهوم عندهم، كما صنعوا في تعريفهم للأمارة والحجة مثلاً، بل اكتفوا بكون معنى السلطان من نظائر الدليل. ونحن نرى أن في هذا الإطلاق نوعاً من التجوز، ذلك أن الدليل - كما سبق التطرق إليه في موطنه - يفيد عند جمهور الأصوليين القطع والظن معاً، بخلاف السلطان فإنه لا يفيد إلا القطع، وهذا ما يظهر من معناه الدلالي، لأجل ذلك عرَّفوه بالحجة والبرهان بدل الدليل.

لكن وجدنا ابن حزم في معرض رده على من ينكر إثبات حجج العقول، مستنداً فقط، إما إلى الإلهام، أو قول الإمام، أو الخبر، أو التقليد، غافلاً عما توجبه العقول من المعرفة السليمة، قد ذهب إلى أن السلطان عند كافة أهل العلم هو الحجة، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱلۡغَنِيُّۖ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [يُونس: 68] فقال: «ففي هذه الآية بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة. والسلطان ههنا بلا اختلاف من أهل العلم واللغة هو الحجة»[1].

ويشهد لهذا المسلك أنه حيثما وجدت لفظة (السلطان) في القرآن الكريم إلا ودلت على معنى الحجة، وإلى هذا ذهب حبر الأمة وإمام المفسرين عبد الله بن عباس رضي الله عنه[2]. من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾ [غَافر: 35] يقول الطبري في بيان هذه الآية: «وتأويل الكلام: كذلك يضل الله أهل الإسراف والغلو في ضلالهم بكفرهم بالله، واجترائهم على معاصيه، المرتابين في أخبار رسله، الذين يخاصمون في حججه التي أتتهم بها رسله ليدحضوها بالباطل من الحجج بغير سلطان أتاهم، يقول: بغير حجة أتتهم من

---

(1) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص20.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج19، ص125.

عند ربهم يدفعون بها حقيقة الحجج التي أتتهم بها الرسل»[1].

- وقوله عز وجل لموسى حين سأله أن يعضد ويؤيد جانبه بأخيه هارون عليه السلام لفصاحته: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِـَٔايَٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [القصص: 35] قال الطبري: «وقوله ﴿وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَٰنًا﴾ يقول: ونجعل لكما حجة»[2]. وقد نقل الطبري عن مجاهد والسدي معنى السلطان: الحجة.

وورود السلطان بمعنى الحجة في القرآن الكريم، هو الذي نصره وأيده ابن القيم -رحمه الله- بقوله: «والمقصود: أن الله سبحانه سمى علم الحجة سلطاناً، لأنها توجب تسلط صاحبها واقتداره، فله بها سلطان على الجاهلين، بل سلطان العلم أعظم من سلطان اليد، ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون لليد، فإن الحجة تنقاد لها القلوب، وأما اليد فإنما ينقاد لها البدن. فالحجة تأسر القلب وتقوده، وتذل المخالف، وإن أظهر العناد والمكابرة، فقلبه خاضع لها، ذليل مقهور تحت سلطانها. بل سلطان الجاه إن لم يكن معه علم يساس به، فهو بمنزلة سلطان السباع والأسود ونحوها، قدرة بلا علم ولا رحمة، بخلاف سلطان الحجة، فإنه قدرة بعلم ورحمة وحكمة، ومن لم يكن له اقتدار في علمه، فهو إما لضعف حجته وسلطانه، وإما لقهر سلطان اليد والسيف له، وإلا فالحجة ناصرة نفسها، ظاهرة على الباطل، قاهرة له»[3].

والذي نراه أن استعمال السلطان بمعنى الدليل استعمال مجازي، من منطلق أن الدليل له قوته الحجاجية والاستدلالية، فكأن له سلطة على الخصم، يرغمه على الإذعان والرضوخ. أما من حيث إفادته القطع أو الظن، فإن حملناه على معناه اللغوي، فلا يمكن أن يفيد إلا القطع، وإن خولف به ذلك، صير به إلى إفادة القطع والظن معاً، كما رجحناه آنفاً في المبحث الثاني من الفصل الأول.

(1) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج11، ص59.
(2) المرجع السابق، ج18، ص252.
(3) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج1، ص59.

5 - الفرق بين الدليل والبيان

ومما ذكره الأصوليون من نظائر الدليل، البيان، وقد يطلقون عليه - كذلك- البينة[1]، وهما بمعنى واحد عندهم. والمراد بالبيان في اللغة، الظهور والوضوح، يقول ابن منظور: «والبيان: ما بين به الشيء من الدلالة وغيرها. وبان الشيء بياناً: اتضح، فهو بين ..»[2]. وقد يطلق البيان -كذلك- على الفصاحة، من ثم قالوا: كلام بيِّن، يعني فصيح. وقد نص على هذا المعنى الشريف الجرجاني فقال: «البيان:إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستوراً قبله»[3].

وقد أتى البيان في القرآن الكريم بمعنى الظهور والإيضاح في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: 138] إشارة إلى القرآن الكريم على قول بعض المفسرين[4].

أما الأصوليون فبعضهم أطلق البيان وأراد به الدليل، وإنما صنع ذلك، من حيث إن الدليل يبين مستند الحكم، ويظهره، ويوضحه، فهو من هذه الجهة مبين ومظهر. وعلى هذا جرى الباقلاني عندما حد البيان بقوله: «أما البيان فحقيقته أنه الدليل المتوصل بصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو

---

(1) وقد سبق بسط القول فيه في مقدمة هذا الفصل، يقول الراغب الأصبهاني «والبينة: الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة، وسمي الشاهدان بينة لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر».
- الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص157. وانظر أيضاً:
- ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص14. فقد قال ابن القيم: «ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان. وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة».

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج13، ص67.

(3) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص52. وانظر أيضاً:
- التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، ج1، ص206.

(4) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج1، ص465. انظر كذلك:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج4، ص98.
- شاكر، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج1، ص418.

دليل عليه»[1]. وارتضاه الجويني[2]، وهو اختيار الغزالي في «المنخول» و«المستصفى»[3] والفخر الرازي في (المحصول في علم أصول الفقه)[4]، والآمدي[5] وقد نسبه إلى أكثر الأصحاب والمعتزلة. وإليه ذهب أبو الحسين البصري المعتزلي[6] وصححه، وعزاه إلى شيخيه أبي علي وأبي هاشم الجبائيين، وجعل منه عاماً وخاصاً، وأن البيان العام هو الدلالة.

وفي هذا السياق أريد أن أنبه إلى أن أبا يعلى الفراء وأبا الوفاء بن عقيل الحنبلي، قد نسبا إلى أبي الحسن التميمي (توفي371هـ) تعريف البيان بأنه: «الدلالة على الشيء أو الحكم، لأن البيان إنما يقع بها»[7] وقد عدّ أبو يعلى هذا الحد فيه خللاً «لأن من الدلائل ما لا يقع به البيان، كالمجمل ونحوه»[8].

ومن هنا يظهر أن أبا الحسن التميمي يكون بذلك متقدماً على الباقلاني في إطلاق مصطلح البيان على الدليل، إن صح عنه هذا النقل، وإلا فإن معظم النقل اقتبس من الباقلاني، وانصب أساساً على كتابه (التقريب والإرشاد)، وإن كنت لا أستبعد النقل -كذلك- عن المعتزلة، لأجل التمازج الاصطلاحي الكلامي أحياناً. والله تعالى أعلم.

---

(1) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج3، ص37.

(2) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص124.

(3) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، مرجع سابق، ص64. انظر كذلك:
- الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص62. وأريد أن أنبه إلى أن الغزالي أورد تعريف الباقلاني وقد أسقط أو سقط منه لفظ (فعل) فقال في حده: «إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه».
- الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص61.

(4) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص461.

(5) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص31.

(6) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص293.

(7) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق ج1، ص106. وانظر أيضاً:
- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص187.

(8) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص106.

وذهب بعض الأصوليين كأبي بكر الصيرفي (توفي330هـ) إلى أن البيان هو: «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح»[1]. وقد اختاره أبوبكر عبد العزيز البغدادي من الحنابلة (توفي363هـ) عزاه إليه ابن عقيل في (الواضح)[2].

وقد رد من حيث كونه دالاً على نوع من البيان، لا على أكثره، وهو بيان المجمل[3]. ثم إن تعريف الصيرفي هذا، فلا جرم أنه لا يصح إطلاقه على الدليل -كما قال أبو الحسين البصري-: «إن كان حداً لما تعارفه الفقهاء،... لأنه يدخل فيه الأدلة العقلية والأدلة السمعية المبتدأة»[4].

وقد كان الغزالي من ضمن الذين أتوا على تعريف الصيرفي بالإبطال والنقض، وإن لم يسمه فقال: «واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره -حيث يكون دليلاً- وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، كل ذلك بيان، لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل -قطعاً- دليل وبيان، وهو كالنص»[5].

---

(1) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص294. وانظر أيضاً:
- أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص105.
- الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص63.
- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص186. ولعله وقع خطأ في نقل عبارة الصيرفي عند ابن عقيل، حيث أورد عبارة (من حيز الاحتمال) بدل (من حيز الإشكال)، انظر:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص31.

(2) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص186.

(3) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج3، ص372-373. انظر كذلك:
- أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص105.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص63.
- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق،ج1، ص187.

(4) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص294.

(5) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص63.

وذهب بعض الخائضين في الأصول، إلى أن البيان هو نفس العلم، يعني بذلك العلم الحاصل من الدليل القطعي. وعلى هذا وقعت عبارة أبي عبد الله البصري المعتزلي (توفي369هـ)[1]. وقد رده أبو بكر الباقلاني، وعدّه باطلاً، وأن العلم بالشيء يعدّ بياناً له[2]. وتبع الباقلاني في هذا الرد الآمدي، فجنح إلى أن: «تخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له»[3]. لأن اسم البيان يشتمل على القطع والظن معاً.

والحق أن الدليل هو البيان، والبيان هو الدليل، فهما يتواردان على شيء واحد، ويقعان على معنى واحد من جهة الاصطلاح. وأنهما من قبيل النظائر كما نص على ذلك المحققون من الأصوليين. وإذا كانا كذلك، فلا جرم أن البيان يفيد القطع والظن معاً، لأنه ينـزل منـزلة الدليل حتى من هذه الحيثية. وعلى مثل هذا جرى المحققون من الأصوليين من أمثال أبي زيد الدبوسي[4]، وعلاء الدين السمرقندي[5]، والآمدي، وفي ذلك يقول: «وإذا عرف أن البيان هو الدليل المذكور، فحد البيان ما هو حد الدليل على ما سبق في تحريره، ويعم ذلك كل ما يقال له: دليل، كان مفيداً للقطع أو الظن، وسواء كان عقلياً أو حسياً، أو شرعياً أو عرفياً، أو قولاً أو سكوتاً، أو فعلاً أو ترك فعل، إلى غير ذلك»[6].

6 - الفرق بين الدليل والعلامة

ومن نظائر الدليل التي نص عليها الأصوليون العلامة، وقد أطلقت على الدليل من حيث كونه دالاً على الحكم. وفي هذا الإطلاق نوع من التوسع،

---

(1) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص293. انظر كذلك:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص31.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج3، ص373.

(3) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص32.

(4) الدبوسي، **تقويم الأدلة**، مرجع سابق، 13.

(5) السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص73.

(6) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص32.

لأنها عندهم لا توجب الحكم لذاتها، بل هي مجرد معرف. إذن فما هي العلامة لغة واصطلاحا؟ وما وجه الفرق بينها وبين الدليل؟

أما العلامة في اللغة، فتطلق ويراد بها السمة والمنار ومطلق المعرف. يقول أحمد ابن فارس: «العين واللام والميم أصل صحيح واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره. من ذلك العلامة، وهي معروفة. ويقال: أعلم الفارس، إذا كانت له علامة في الحرب..»[1]. وجاء في (لسان العرب): «العلامة: السمة، والجمع علام،... والعلم: المنار. قال ابن سيده: والعلامة والعلم الفصل يكون بين الأرْضَين. والعلامة والعلم: شيء يُنصَب في الفلوات تهتدى به الضالة»[2].

وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: 15-16]. فذهب المفسرون إلى أن المقصود بالعلامات هي: معالم الطرق، وكل ما يهتدي به الناس في سبلهم ومفاوزهم من غير تخصيص[3].

على أن الشافعي -رحمه الله- قد نبه إلى هذا المعنى عند بيانه لهذه الآية فقال: «فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه. وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه»[4].

ووقع هذا المعنى -كذلك- في الحديث النبوي الشريف؛ فقد أطلق على اسم منار الأرض. روى مسلم بسنده عن أبي الطفيل عامر بن واثلة قال: كنت عند علي بن أبي طالب. فأتاه رجل فقال: ما كان النبي ﷺ يسر إليك؟ قال:

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص109.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج12، ص419.
(3) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج7، ص572. انظر كذلك:
- الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج2، ص404.
(4) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص38.

فغضب وقال: ما كان النبي ﷺ يسر إلي شيئاً يكتمه الناس، غير أنه قد حدثني بكلمات أربع. قال: فقال: ما هن يا أمير المؤمنين؟ قال: قال: لعن الله من لعن والده، ولعن الله من ذبح لغير الله، ولعن الله من أوى محدثاً، ولعن الله من غيَّر منار الأرض»[1]. قال النووي: «والمراد بـ(منار الأرض) بفتح الميم: علامات حدودها»[2].

وأما في اصطلاح الأصوليين، فقد ذهب أبو زيد الدبوسي[3] وفخر الإسلام البزدوي، وتبعه في ذلك شارحه عبد العزيز البخاري (توفي730هـ)[4]، وهو الذي جنح إليه السرخسي[5]، والنسفي (توفي710هـ)[6]، وسعد الدين التفتازاني (توفي792هـ)[7] إلى أن العلامة هي: «ما يعرف وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه.»

وقد قام السعد التفتازاني ببيان معنى العلامة على ما يقتضيه كلام صاحب (التنقيح) صدر الشريعة (توفي747هـ) فشرحه بقوله: «قوله [وأما العلامة] هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه، بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة»[8].

ثم إن من الأصوليين من عرف العلامة تعريفاً لغوياً صرفاً، كما صنع علاء الدين السمرقندي (توفي539هـ)[9]، وقد ذكر عن الشيخ أبي منصور

---

(1) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1567، حديث رقم 1978.

(2) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج9، ص5424.

(3) الدبوسي، **تقويم الأدلة**، مرجع سابق، 372.

(4) البزدوي، أبو الحسن علي محمد بن الحسين. **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، اعتنى به: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1411هـ/ 1991م، ج4، ص292.

(5) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص304.

(6) النسفي، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج2، 451.

(7) التفتازاني، **التلويح على التوضيح**، مرجع سابق، ج2، ص308.

(8) المرجع السابق، ج2، ص308.

(9) السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص75.

الماتريدي (توفي333هـ) رحمه الله أنه أشار إلى المعنيين معاً؛ أعني كون الدليل هو الدال وهو العلامة -كذلك- نص على ذلك في كتابه المسمى بـ(مآخذ الشرائع في أصول الفقه)[1]. وأبوا الثناء محمود اللامشي (ق5هـ وق6هـ)[2]، فقالا إنها «اسم لمطلق المعرف للشيء» ولم يبينا فيها شيئاً من جهة الاصطلاح.

والذي نركن إليه من خلال ما سبق، أن إطلاق اسم العلامة على الدليل فيه نوع من التجوُّز والتوسُّع، لأن الدليل يتعلق بالحكم وجوداً وعدماً، وله تأثير فيه، فإذا وجد الدليل وجد الحكم. قال ابن القيم الجوزية في معرض رده على من جوَّز تقدم الحكم على شرطه: «فإن الحكم الشرعي لا يثبت بدون دليله، فدليله موجب لثبوته، فإذا انتفى الموجب انتفى الموجب»[3]. خلافاً للعلامة، فقد يثبت الحكم من دونها، فتكون بذلك مجرد معرف فحسب، حيث تعلم به من غير أن يكون لها تأثير فيه[4].

وإذا كان الأمر كذلك، فلا إخال العلامة تفيد القطع كما يفيده الدليل في بعض صوره، وإنما هي تفضي إلى غلبة الظن، لأنها مجرد معرف، والمعرف لا يرقى إلى أن يكون قطعياً، خاصة أنهم قالوا: إن العلامة هي: «ما يعرف وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه».

7 - الفرق بين الدليل والآية

ومن نظائر الدليل التي أوردها الأصوليون، الآية. فتحقيق القول في معنى

---

(1) المرجع السابق، ص70-71.

(2) اللامشي، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص83.

(3) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج3، ص272. وسيأتي مزيد بيان هذه المسألة في قاعدة «انتفاء الدليل مؤذن بانتفاء الحكم «في فصل «قواعد نظرية الدليل».

(4) السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1406هـ/ 1986م، ص153. انظر كذلك:
- الربيعة، **السبب عند الأصوليين**، مرجع سابق، ج2، ص66.

الآية في اللغة، يؤول إلى معنى العلامة: «الآية العلامة، وهذه آية مَأْيَاة، كقولك علامة معلمة»[(1)].

وقال النابغة:

توهمت آيات لها فعرفتها لستة أعوام وذا العام سابع

وذكر الراغب الأصبهاني في مفرداته أن «الآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته لكل شيء ظاهر»[(2)].

وقد نقل ابن منظور عن ابن حمزة قوله: «الآية من القرآن كأنها التي يفضى منها إلى غيرها، كأعلام الطريق المنصوبة للهداية»[(3)]. ويرى محمد الطاهر بن عاشور أن الآية هي: «الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى، ولذلك قيل لأعلام الطريق آيات، لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطريق الخفية في الرمال، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر الحق الخفي»[(4)].

والذي يظهر أن الأصوليين، إنما أطلقوا لفظ الآية على الدليل والحجة أخذاً من القرآن الكريم، فقد وقعت فيه كثيراً بهذا المعنى. وهي تدل في تلك المواطن على اليقين والقطع. من ذلك قوله عز وجل في الدلالة التي منحها لطالوت تفضيلاً له على بني إسرائيل بأن جعله ملكاً عليهم: ﴿وَقَالَ لَهُمْ

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص168. وانظر أيضاً:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج14، ص 61. وقد اختلف أئمة اللغة وأربابها في أصل الآية الذي اشتق منه وزنها، فهي عند سيبويه على وزن فَعَلَة بالتحريك أَيَيَةْ أو أَوَيَةْ. وقال الفراء وزنها فعلة بسكون العين أييه أو أويه. وقال الكسائي: «أصله آييه بوزن فاعلة فقلبت الياء الأولى همزة لوقوعها إثر ألف فاعل ثم حذفت الهمزة. ومرجع هذا الخلاف في أنها واوية أو يائية مشتقة من أي الاستفهامية أو من أوى.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص446.

(2) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق،ص101. وانظر أيضاً:
- أبو البقاء الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص219.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج14، ص62.

(4) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص445.

نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ءَايَةَ مُلۡكِهِۦٓ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ...﴾ [البَقَرَة: 248] وقوله سبحانه وتعالى مخاطباً موسى وهارون عليهما الصلاة والسلام حين أرسلهما إلى فرعون: ﴿ٱذۡهَبۡ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِي﴾ [طه: 42] قال ابن كثير رحمه الله في بيان مراد الله تعالى من هذه الآيات التي ابتعث بها نبيه: «أي بحججي وبراهيني ومعجزاتي»[1].

وقد وقع لفظ الآية بمعنى العلامة في حديث رسول الله ﷺ، ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر». ومن ذلك حديث أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار». رواه البخاري وترجم له بـ(باب علامة الإيمان حب الأنصار) فوقع التنصيص منه بذلك على أن الآية العلامة[2].

من هنا وجدنا من الأصوليين من ذهب إلى أن الآية تفيد القطع، بإيجابها علم اليقين. جنح إلى ذلك أبو زيد الدبوسي[3]. في حين رأى علاء الدين السمرقندي أنها تدل على القطع في محالّ مخصوصة، كالدلالة على ثبوت الصانع، وقصر ذلك على ورودها في القرآن الكريم، لكن في غير ذلك، فقد مال إلى أنها شاملة لكل دليل واضح[4]. ومعنى هذا أنها تشتمل على القطع والظن معاً.

وإذا كانت الآية بمعنى العلامة، فلست في حاجة إلى إيراد ما سبق ايراده من قبل. على أنه إذا كان معنى الآية يدل على القطع واليقين، كما نصت على ذلك الآيات الكريمات، لأجل أن سياقها يدل على ذلك من الدلائل والمعجزات الباهرات، لتبكيت الخصم حتى يذعن، فإنه لا بأس أن يحمل الدليل عليها، ولكن على جهة إفادة المطلوب الخبري؛ أعني القطع والظن.

---

(1) شاكر، **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير**، مرجع سابق، ج2، ص528.

(2) العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج1، ص85.

(3) الدبوسي، **تقويم الأدلة**، مرجع سابق، ص13، 14.

(4) السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص73، 74.

وحاصل ما نخلص إليه من هذا الفصل أن الدليل له نظائر كما نص على ذلك الأصوليون، منها ما استعملوه وروجوا له كثيراً في مصنفاتهم، مثل الحجة والبرهان، وأقل منهما ترويجاً الأمارة. ومنها ما أطلقوه على سبيل المجاز والتوسع، مثل البيان والسلطان والآية وغيرها، لأنهم نظروا إليها من حيث مشاركتها للدليل في بعض صوره وآثاره.

أما من حيث إفادة هذه النظائر القطع أو الظن، فإن منها ما يدل على القطع بحسب الوضع، مثل الحجة والبرهان والسلطان، ومنها ما يدل على غلبة الظن مثل الآية والأمارة. والذي ذهبنا إلى ترجيحه، هو أن حملنا هذه النظائر على ما اخترناه من كون الدليل يفيد القطع والظن معاً، لأجل أن من الأدلة ما يفيد الظن، والظن معمول به في الشريعة. ولا مشاحة في الاصطلاح كما هو مقرر ومعلوم.

ثانياً: أقسام الدليل عند الأصوليين

لما كان مدار علم أصول الفقه على الأدلة، وأنه يدور في فلكها، وأنها هي المقصودة بالذات، تعين علينا أن ننجز مرادنا في التطرق إلى أصناف هذه الأدلة، وأقسامها عند أرباب الأصول، لأنها ليست على وزان واحد، ولا هي على سبيل واحد، ليتسنى لنا من ذلك معرفة مراتبها ودرجاتها، وقوة حجيتها الاستدلالية. لأن الشأن في التفكير العلمي والمنهجي ينصب أساساً، ويتمحض حقاً بانبنائه على هذه التراتبية أو الترتيب الذي يهدف إلى إقامة نوع من الموازنة والترجيح بين الأدلة.

وقد بين الغزالي في معرض حديثه عن مقصود علم أصول الفقه، أهمية معرفة مراتب الأدلة ودرجاتها عند الترجيح بينها فقال بما نصه: «الترجيح من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات»[1]. وههنا يكشف الغزالي عن أهمية معرفة أقسام الأدلة، وكيفية استثمارها وتوظيفها وتبيانها، سواء في أثناء الاجتهاد أو الترجيح بينها عند حصول التعارض.

(1) الغزالي، **المنخول**، مرجع سابق، ص5.

اختلف الأصوليون في تصنيف الأدلة وتقسيمها، فسلك كل فريق مسلكاً تمسك به، نستبين من خلاله تصوره للأدلة، ونورد ذلك فيما يلي:

أ - ذهب بعض الأصوليين في تقسيم الأدلة إلى أنها على قسمين: أدلة عقلية، وأدلة وضعية. وعلى هذا التقسيم جرى الباقلاني، وتبعه في ذلك الجويني[1]. يقول الباقلاني: «اعلموا -وفقكم الله- أن الأدلة على ضربين: فضرب منها عقلي، والضرب الثاني وضعي.

فأما ما يدل بقضية العقل، ووجه هو في العقل حاصل عليه، فنحو دلالة حدوث الفعل على فاعله وكونه قادراً عليه، ودلالة كونه محكماً على كونه قاصداً عالماً وأمثال ذلك، وذلك واجب لازم لا ينقلب ولا يتغير، ولا يحتاج في كونه دليلاً إلى مواطأة وتوقيف. فأما ما يدل بطريق المواضعة على دلالته، فنحو دلالات الألفاظ والرموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك مما يدل بعد مواضعة أهله على دلالة، ولولا مواضعتهم لما دل»[2].

والذي نلحظه أن الباقلاني جعل الدليل السمعي ضمن الدليل الوضعي فلم يفرق بينهما، لكون الدليل السمعي عنده «ألفاظ تدل على معانيها بالوضع»[3].

أما الدليل العقلي، فهو دال بنفسه من غير حاجة إلى واضع. يقول الجويني: «قال الأصوليون: «الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات، وهي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة»[4]. خلافاً للدليل السمعي، فإنما هو في حاجة إلى واضع، من ثم كانت الأدلة السمعية أو الوضعية، دالة من جهة الواضع. وهنا نرى الجويني يخالف الباقلاني في كون الأدلة الوضعية قد «تتبدل المواضعة فيها فلا يؤول التبدل فيها إلى أوصاف أنفسها»[5].

---

(1) الجويني، **التلخيص**، مرجع سابق، ج1، ص120.
(2) الباقلاني، **التقريب**، مرجع سابق، ج1، ص204، 205.
(3) المرجع السابق، ج1، ص205.
(4) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص121.
(5) الجويني، **التلخيص**، مرجع سابق، ج1، ص121.

ويمكن أن ندرج في هذا التقسيم الشاطبي، وإن كان له منحى تفصيلي على خلاف مسلك الباقلاني والجويني، مع اقتفائه أثرهم، ونسج على منوالهم من حيث الإجمال دون التفصيل، غير أن مسلك الشاطبي يتسم بالدقة وعمق النظر، مستوحياً ذلك من تحكيمه النظر المقاصدي. وبيان ذلك بسطه الشاطبي في (الموافقات) بقوله: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما، ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني، ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعدّ شرعاً إلا إذا استند إلى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأما الثاني فالقياس والاستدلال. ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري. وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه من هذا الكتاب بحول الله»[1].

والذي يظهر من تقسيم الشاطبي للأدلة، أن الدليل الشرعي -عنده- يتضمن الدليل العقلي، بمعنى أن الدليل العقلي هو جزء من الدليل الشرعي وليس منفصلاً عنه، بناء على أن كليهما مفتقر إلى الآخر «لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعدّ شرعاً إلا إذا استند إلى النقل». فالكل يسمى عند الشاطبي دليلاً شرعياً.

على أن الشاطبي حصر الدليل الشرعي في الكتاب والسنة، وحصر الدليل العقلي في القياس والاستدلال، وجعل لكل واحد منهما لواحق، خلافاً لما جرى عليه بعض الأصوليين، من اعتبار الإجماع والقياس من الأدلة الشرعية. ولا يخفى ههنا النـزاع الذي حصل بين الأصوليين في ذلك، أعني في كون

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص41.

الإجماع والقياس من الأدلة[1].

وقد جعل الشاطبي بعض الأدلة وبخاصّة التي أطلقوا عليها «الأدلة المختلف فيها» أو «الأدلة الموهومة» كما هو اصطلاح الغزالي، لواحق يعني أنها -حسب نظرية الشاطبي في تصنيف الأدلة- راجعة عند التحقيق، إما إلى دليل النقل كالإجماع، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وإما إلى دليل العقل، كالاستحسان، والمصالح المرسلة.

والذي يلوح من هذا التصنيف الشاطبي، أن هذه اللواحق لا ترقى أن تكون دليلاً قوياً مستقلاً بنفسه، مثل الكتاب والسنة، وإنما تصنيفها ضمن الأدلة فيه نوع من التجوُّز، ويمكن أن نسمي بعضها قواعد تفسيرية، أو قواعد تبعية.

ولئن كان الشاطبي قد صنف الأدلة الشرعية إلى صنفين: أدلة نقلية وأدلة عقلية، فإنه جعل الضرب الثاني المتعلق بالأدلة العقلية ثابتاً بالأدلة الشرعية، وليس ثابتاً بالدليل العقلي، فقد نص على ذلك بقوله: «إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول، لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول؛ إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه. وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين: إحداهما، جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية. والأخرى، جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية..»[2].

ووقع عند الشاطبي -بحسب نظريته هذه في الدليل- أن إطلاق لفظ الدليل في ذينيك الضربين العقلي والنقلي، إنما هو «إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ»[3]. على أن إعمال معنى الدليل في كليهما مختلف، أي لئن اتحدا في الإطلاق فإن الخلاف حاصل فيهما من جهة المعنى. فيظهر من ذلك، على ما أكده الشاطبي، أن العالم أو المجتهد إذا استدل بالدليل العقلي كان استدلاله

---

(1) وسيأتي الحديث عن ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص42.

(3) المرجع السابق، ج3، ص53.

به إنشائياً، بخلاف استدلاله وأخذه بالدليل النقلي فإنه «أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً»[1].

ولا جرم في أن تصنيف الشاطبي للأدلة لا يخلو من التأثر بالمذهبية الكلامية الأشعرية، التي ترى أن العقل تابع للشرع، لا ينفرد بشيء من جهة الاستدلال. وهنا نصطحب معنا ما قيَّده الشاطبي في «المقدمة الثالثة»، وما سطره في «المقدمة العاشرة» من «الموافقات»، لنجمع به أطراف «نظريته» وتصوره في بناء الأدلة وتصنيفها.

فقد بين الشاطبي في «المقدمة الثالثة» أن «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[2].

أما «المقدمة العاشرة» فقد قام فيها ببيان أن العقل تابع للنقل، وأنه تحت أمره وتصرفه، وأن ليس له حق النظر إلا من جهة النقل، يقول الشاطبي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[3].

وهذا يعني أن العقل ليس بمقدرته أن يحسِّن أو يقبِّح إلا من جهة الشرع، فمن ثمة صار الدليل العقلي في رتبة أدون من الدليل الشرعي. وهكذا فقد ظل الشاطبي رحمه الله مطوقاً بمذهبيته الأشعرية إزاء هذه المسألة، ولم يسلم من تأثيراتها في تصنيفه للأدلة. وبالطبع فهناك نظريتان مقابلتان لنظرية الأشاعرة وهما: نظرية المعتزلة ونظرية الماتريدية؛ إذ يريان أن العقل يحسِّن ويقبِّح. ولكن من المجازفة بمكان موافقة المعتزلة على مقالتهم في أن العقل يدرك الثواب والعقاب الأخريين، ولئن كنت أتحاشى الإطناب والإسهاب في

(1) المرجع السابق، ج3، ص53.
(2) المرجع السابق، ج1، ص35.
(3) المرجع السابق، ج1، ص87.

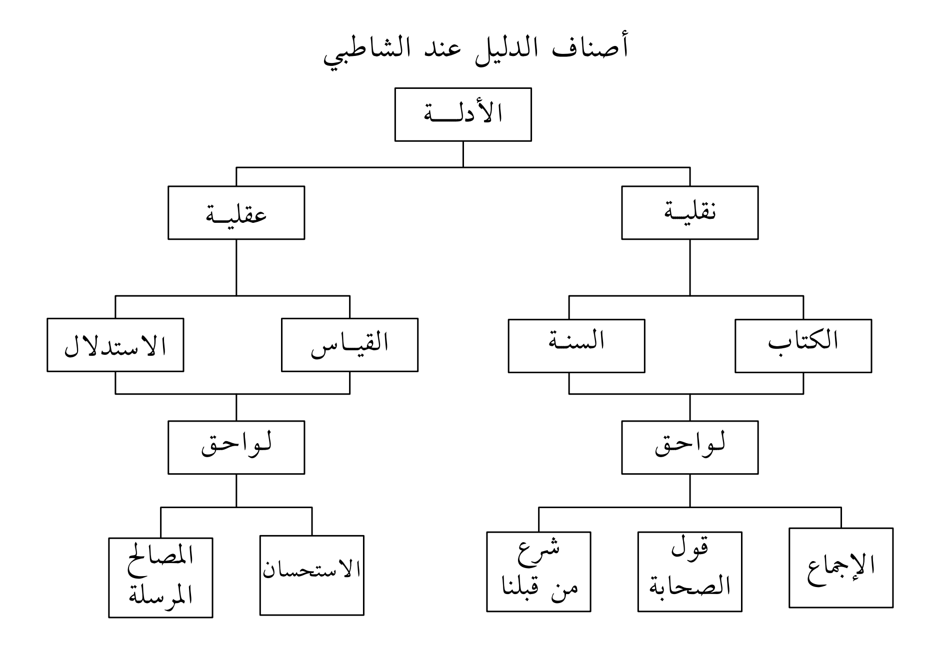
هذه المسألة، لا لشيء إلا لأنها قد بحثت وتنوولت، فإني أرى أنه لابد من أن أسجل ههنا ما نص عليه الشوكاني، مقرراً أن إنكار تحسين العقل وتقبيحه مجرد مكابرة: «وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب، وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلّم، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله،وهذا الفعل القبيح يذم فاعله. ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب»[1].

---

(1) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص28، وانظر أيضاً:

- الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج12، ص274. فقد جاء في جواب أبي عبد الله بن البقال عن سؤالات أبي زيد بن العشاب، حين سأله عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف: 28]، فقال ما نصه: «قلت ليس الأمر كما ظننت، لأنا نحن والمعتزلة متفقون على أن العقل مدرك لأمور حسنة وأمور قبيحة، حسبما قلناه في إدراكه لقبح إيلام البريء والجاهل. نعم وعلى أن الأوامر والنواهي الشرعية إنما هي بحسب ما اشتملت عليه المأمورات والمنهيات من المصالح والمفاسد التي بحسبها كان المأمور به حسناً، والمنهي عنه قبيحاً عقلاً. ولو أبطلنا الحسن والقبح العقليين لتعطل أكثر الأحكام، وبطلت قاعدة القياس واستنباط حكم الأحكام، إلاأن فصل القضية بيننا وبين المعتزلة أنهم يقولون: «إن العقل يحكم بترتب الثواب على فعل الحسن وترتب العقاب على فعل القبيح، فليس نحكم بترتب ثواب ولا عقاب عليهما، فالعقل عندنا مدرك غير حاكم، وهو عندهم مدرك حاكم، فعندنا أنه سبحانه لايجب عليه شيء، فله أن يرتب الثواب على فعل القبيح، والعقاب على فعل الحسن، يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم في خلقه ما يريد، لايسأل عما يفعل وهم يسألون. إلاأن الواقع أنه تعالى رتب الجزاء ثواباً وعقاباً على موافقة العقل تفضلامنه لاوجوباً عليه». وانظر:
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1411هـ/ 1991م، ص241 وما بعدها. فقد أفاض أستاذنا أحمد الريسوني في بيان التحسين والتقبيح العقليين، مناصراً مذهب الماتريدية في ذلك، حيث وافقوا المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وخالفوهم في ما رتبوه عليه من الثواب والعقاب؛ لأنهما متوقفان على السمع.

أصناف الدليل عند الشاطبي



ب - من الأصوليين من جنح إلى تقسيم الأدلة إلى ثلاثة أقسام: سمعي وعقلي ووضعي. وفي بيان ذلك يقول الزركشي: «وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: فالسمعي: هو اللفظ المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي، أعني الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستدلال. وأما في عرف المتكلمين، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي، فلا يريدون به غير الكتاب، والسنة، والإجماع، قاله الآمدي في «الأبكار». الثاني: العقلي: وهو ما دل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع، كدلالة الحدوث على المحدث، والإحكام على العالم. الثالث: الوضعي: وهو ما دل بقضية استناده، ومنه العبارات الدالة على المعاني في اللغات»(1).

وقد اختاره من المعاصرين عبد الحميد أبو زنيد فقال: «ومسلك من جعل القسمة ثلاثية أولى. والله أعلم»(2).

---

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص27.

(2) الباقلاني، **هامش التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص205.

ت- اختار بعض الأصوليين تقسيم الأدلة إلى أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال، وهذا الضرب من التقسيم هو اختيار أبي يعلى الفراء[1] مع استبداله (معقول أصل) بـ(مفهوم أصل)، والباجي في «إحكام الفصول» و«الإشارة في أصول الفقه»[2].

وقد نسبه -أيضاً- كل من أبي إسحق الشيرازي[3] وأبي مظفر بن السمعاني[4] إلى الشافعي من غير ذكر استصحاب حال، وإنما اكتفى الشافعي بتقسيم الأدلة إلى أصل، ومعقول أصل، أو بعبارة أخرى إلى نص ومعنى. فأدخلوا الكتاب والسنة والإجماع في الأصل أو النص، وجعلوا القياس ضمن معقول الأصل أو معنى النص، أما الاستصحاب فعنوا به استصحاب الحال[5].

ويبدو أن نسبة تقسيم الأدلة إلى أصل ومعقول أصل، إنما هو أمر اجتهادي من أصحابه، وذلك بحسب ما فهموه منه، أو لعله أخذ عنه من غير أن يدونه الشافعي نفسه في كتبه، خاصة منها (الرسالة) و(الأم)، فالذي نص عليه الشافعي في بيان الأدلة التي يسميها طبقات العلم، يخالف ما نسب إليه ونقل عنه. يقول الشافعي: «والعلم من وجهين: اتباع واستنباط، والاتباع اتباع

(1) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص70-71.
(2) الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص187. وانظر أيضاً:
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الإشارة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م، ص54.
(3) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص163.
(4) أبو مظفر السمعاني، **قواطع الأدلة**، مرجع سابق، ص35.
(5) ومعناه الرجوع إلى براءة الذمة في الأصل، بإبقاء ما كان على ما كان عليه، إثباتا ونفيا حتى يقوم الدليل المغير. وهذا لا يلجأ إليه المجتهد إلا إذا أعوزه الدليل أو افتقده. انظر كذلك:
- الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص122.
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص339.
- التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص112.
- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ص295.

كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا، لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه. والله أعلم»[1].

ث - وهو مسلك سيف الدين الآمدي في تقسيم الدليل، فقد ذهب إلى أن الدليل: «منقسم إلى: عقلي محض، وسمعي محض، ومركب من الأمرين؛ الأول: كقولنا في الدلالة على حدوث العالم: العالم مؤلف، وكل مؤلف حادث، فيلزم عنه العالم حادث. والثاني: كالنصوص من الكتاب والسنة والإجماع والقياس...، والثالث: كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، لقوله عليه السلام: «كل مسكر حرام». فيلزم عنه النبيذ حرام»[2]. فقد دل الحس والعقل على أن النبيذ مسكر، أما تحريمه فقد نص عليه الشرع، فسماه بذلك مركبا من الأمرين، يعني العقل والسمع.

لكن الآمدي حينما أتى على ذكر أقسام الدليل الشرعي، ألفيناه أضاف دليلاً خامساً وهو الاستدلال، فصارت الأدلة الشرعية عنده خمسة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال[3]. وكأني بالآمدي قد تفرد بهذه الإضافة عن سابقيه. غير أنه يرى أن «النص والإجماع أصل، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما». أعني والقياس والاستدلال يرجعان عنده إلى «التمسك بمعقول النص أو الإجماع»[4]. وقد أتى الآمدي على معنى

(1) الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م، ص91.
(2) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص24.
(3) المرجع السابق، ج1، ص211.
(4) المرجع السابق، ج1، ص212.

الاستدلال فنص على أنه «عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً»[1].

ومما هو لافت للنظر أن تعريف الآمدي رحمه الله للاستدلال، قد جاء «على سبيل الإجمال؛ إذ ليس فيه إفصاح عن كل ما دخل فيه، وإنما يتبين بالتفصيل»[2]. وهذا الإجمال تشير إليه عبارته: «وإذا عرف معنى الاستدلال، فهو على أنواع: منها قولهم: وجد السبب، فثبت الحكم، ووجد المانع وفات الشرط فينتفي الحكم،... ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه... ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر..»[3]. ومعلوم أن (من) من معانيها التبعيض، وهو ما دلت عليه هنا عبارة الآمدي هذه، لأجل ذلك فإنه لم يأت على جميع أنواع الاستدلال[4].

واعتبار الاستدلال دليلاً من الأدلة، بهذا المعنى الذي قال به الآمدي فيه نظر؛ إذ ما ذكره لا يخلو أن يكون قواعد عقلية أو تفسيرية فقط. أما الدليل بالمعنى الذي اخترناه سابقاً فلا يصدق على الاستدلال، إلا إذا أخذنا بمذهبهم في تعريف علم الأصول؛ إذ يصدق عندهم على جميع الأدلة سواء الأدلة الأصلية أو الأدلة التبعية على سبيل الإجمال.

جـ - وقد وجدنا من الأصوليين من سلك سبيلاً آخر في تقسيم الدليل، فقسموه إلى أربعة أنواع: سمعي، وعقلي، وحسي، ومركب من العقل

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص145.

(2) الكفراوي، أسعد عبد الغني. **الاستدلال عند الأصوليين**، القاهرة: دار السلام، 1423هـ/2002م، ص129، نقله عن:
- الحسيني، أبو بكر العلوي. **الترياق النافع بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع**، مرجع سابق، ص158.

(3) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج4، ص145 وما بعدها.

(4) الأنصاري، **مغني اللبيب**، مرجع سابق، ج1، ص514. فقد ذكر أن (من) لها خمسة عشر وجها. وانظر الكفراوي، **الاستدلال عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص130.

والحس، وهو مسلك ابن جزي الكلبي المالكي[1] في «تقريب الوصول»[2].

وقد فصل ابن جزي القول في هذه الأقسام، فجعل الدليل السمعي يشتمل على الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع فقط، من غير أن يذكر القياس ضمن هذه الأدلة، معللاً ذلك أنه «إنما يفيد الظن»[3] وهو هنا يلتقي مع الغزالي الذي أخرج القياس من قسم الأدلة وجعله من طرق الاستثمار[4].

ثم قسم ابن جزي الدليل العقلي إلى قسمين: ضروري ونظري «فالضروري: هو الذي لا يفتقر إلى نظر واستدلال، ويسمى كذلك البديهي، كعلم الإنسان بوجود نفسه... والنظري خلافه: وهو الذي يفتقر إلى نظر واستدلال». وأما الدليل الحسي فهو عنده يستند إلى الحواس الخمسة المعروفة. وأما الدليل المركب فيقصد به ما ركب من الدليل الحسي والعقلي ويشمل التواتر والتجريب والحدس[5].

وفي هذا السياق لابد من التنبيه على أن أبا العباس بن القاص (توفي335هـ)[6] قد حكى عنه ابن السمعاني؛ أنه جعل الأدلة أو -على حد

---

(1) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي «الإمام الحافظ العمدة المتفنن» بهذه العبارات تمت تحليته في (شجرة النور الزكية)، أخذ عن ابن الزبير ولازم ابن رشيد وغيرهم. من تواليفه (القوانين الفقهية) و(تقريب الوصول إلى علم الأصول). أخذ عنه أبناؤه محمد وأبو بكر أحمد وعبد الله ولسان الدين بن الخطيب وإبراهيم الخزرجي وغيرهم، توفي -رحمه الله -شهيدا في معركة طريف سنة 741هـ. انظر:
- مخلوف، **شجرة النور الزكية**، مرجع سابق، ج1، ص213.

(2) ابن جزي، محمد بن أحمد. **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق محمد علي فركوس، الجزائر: دار الأقصى، 1410هـ/ 1990م، ص49.

(3) المرجع السابق، ص49.

(4) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص480.

(5) ابن جزي، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، مرجع سابق ص49، 50.

(6) هو أحمد بن أبي أحمد الطبري الشهير بأبي العباس بن القاص، سمي بذلك على ما حكاه ابن السبكي في طبقاته، لأنه دخل ديار الديلم فكان يعظ بها ويقص، كان إمام عصره، أخذ عن أبي العباس بن سريج، وأبي خليفة، وغيرهم، من مصنفاته: «التلخيص، والمفتاح، وأدب القاضي، وغيرها. توفي بطرسوس سنة 335هـ.

تعبيره- الأصول سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والعبرة، ويعني بها القياس، واللغة[1]. فيكون بذلك ابن جزي الكلبي مسبوقاً في تقسيمه هذا بابن القاص، من حيث ذكر الدليل الحسي، وإن كنا نلحظ أن تقسيم ابن جزي، يتسم بالدقة وعمق النظر العلمي والمنهجي، المفضي إلى تصنيف الأدلة إلى أحسن تصنيف، والجمع بينها وتوظيفها وإعمالها، حتى تتضافر جميعها؛ سمعيها وعقليها وحسيها، والمركب منها جميعاً في عملية الاستدلال والبرهنة؛ إذ بذلك يتيسر استنباط الحكم الشرعي بناء على تعدد الأدلة، وليس الاقتصار على ما صار متعارفاً عليه عند معظم الأصوليين من حصر الأدلة في صنفين أو ثلاثة: السمعي، والعقلي، والوضعي.

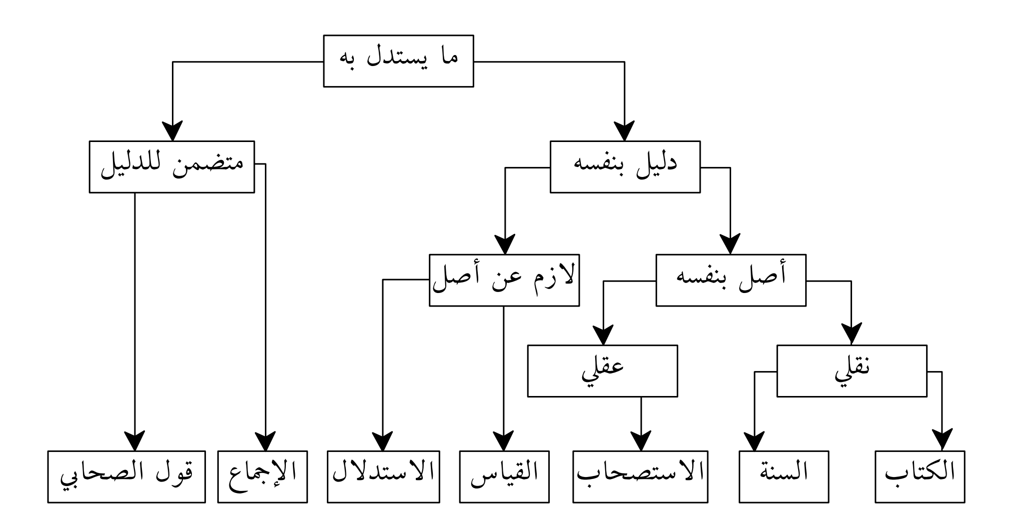
حـ - وهناك تصنيف آخر للأدلة من الأهمية بمكان، نجده عند الشريف التلمساني، وقد تفرد به عمن سبقه، وهو تصنيف فريد ودقيق جداً، لعله يخرجنا من بعض الإشكالات العلمية والمنهجية المتعلقة بتصنيف الأدلة. فقد بين على جهة الحصر أن الدليل ينقسم إلى نوعين: دليل بنفسه، ومتضمن للدليل. ولنورد بسطه وبيانه لذلك في قوله: «اعلم أن ما يتمسك به المستدل على حكم من الأحكام في المسائل الفقهية منحصر في جنسين: دليل بنفسه، ومتضمن للدليل. الجنس الأول: الدليل بنفسه، وهو يتنوع نوعين، أصل بنفسه، ولازم عن أصل. والنوع الأول: الأصل بنفسه، وهو صنفان: أصل نقلي، وأصل عقلي. فالصنف الأول، وهو الأصل النقلي[2]: الكتاب والسنة... والصنف الثاني مما هو أصل بنفسه، وهو الأصل العقلي، ونعني به الاستصحاب[3]... والنوع الثاني: وهو ما كان لازما عن أصل[4] القياس

= - ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، ج2، ص45. انظر كذلك:
- الأسنوي، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، ص328.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج1، ص68، 69.

(1) ابن السمعاني، **قواطع الأدلة**، مرجع سابق، ص36.
(2) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص4.
(3) المرجع السابق، ص112.
(4) المرجع السابق، ص114.

والاستدلال. والجنس الثاني: ما يتمسك به المستدل المتضمن للدليل، وله نوعان: الإجماع وقول الصحابي»[1]..

رسم تخطيطي لأصناف الأدلة عند الشريف التلمساني[2]



وينبني على تصور الشريف التلمساني للأدلة جملة من الأمور نوردها في ما يلي:

- أنه جعل الدليل النقلي محصوراً في الكتاب والسنة فقط، وهو الذي نصره الشاطبي في (الموافقات) وقد سبق ذكره، خلافاً لمن ألحق بهما الإجماع والقياس، فصارت عنده الأدلة أربعة، كما هو مذهب الباقلاني ومن تبعه، أو على الأقل ثلاثة كما هو مسلك الغزالي ومن تبعه.
- أنه جعل الإجماع وقول الصحابي متضمنين للدليل، وهذا يعني أنهما

(1) المرجع السابق، ص144.

(2) عن **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، استخراج وتصميم أحمد الريسوني حفظه الله، وقد أخذته عنه.

ليسا بدليلين لذاتهما، وإنما لما يرجعان إليه في استنادهما إلى الدليل الشرعي. وبيانه ما ذكره الشريف التلمساني نفسه استطراداً لمعنى قوله متضمنين للدليل: «وإنما كانا متضمنين للدليل، لأنه يحرم على الأمة وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي»[1].

أما الشاطبي فقد جعل الإجماع وقول الصحابي من لواحق الكتاب والسنة، وألحق بهما شرع من قبلنا[2].

وكون الإجماع ليس دليلاً مستقلاً بذاته هو الذي درج عليه الشيعة الإمامية، فجعلوه بذلك كاشفاً لسنة المعصوم ورضاه؛ إذ السنة عندهم يقع معناها على المعصومين من أئمتهم، خلافاً لأهل السنة الذين يقصرونها على ما يصدر عن النبي ﷺ. يقول علي الفاضل القائيني مبيناً رأي الشيعة الإمامية في الإجماع: «وعند الشيعة الإجماع ليس حجة بنفسه، وإنما بلحاظ كونه كاشفاً عن رأي المعصوم ورضاه»[3]. ويقول رضا المظفر: «إن الإجماع بما هو إجماع، لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم... فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها»[4].

ولكن مع ذلك فإن الترتيب الذي درج عليه الشيعة الإمامية، هو عند التأمل، على ما أكده محمد رضا مظفر، يتسم بالشكلية و«مجاراة للنهج

(1) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص144.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص41.

(3) الريسوني، أحمد. "أصول الفقه عند الشيعة الإمامية: تقديم وتقويم"، **مجلة الواضحة**، عدد2، 1425هـ/ 2004م، ص90. نقله عن علم الأصول تاريخاً وتطوراً، ص24.

(4) المظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**، بيروت: دار المعارف، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص93. وانظر أيضاً:

- الخراساني، محمد كاظم الآخوند. **كفاية الأصول**، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1412هـ/ 1991م، ص288-289.

الدراسي عند السنيين»[1]. مما يفيد التأثر الكبير الذي حصل للشيعة الإمامية بأهل السنة أثناء بناء أصولهم[2].

ومما ينبغي التنبيه إليه ههنا، أن الشيعة الإمامية لم ينفردوا بهذه المقالة، أو بهذا النظر في شأن الإجماع، وإنما سبق للجويني أن كان ممن نازع في حجيته، وأنه ليس دليلاً لعينه وذاته، فقال: «إذا أنعم الباحث نظره كان متعلقه دليلاً قاطعاً سمعياً يشعر الإجماع به.

فإن قيل ما ذكرتموه إخراج الإجماع عن كونه حجة، قلنا: هذا الآن غباوة. فإن ذا التحصيل لا يطمع في كون إجماع الناس حجة لعينه، وإنما المطلوب المكتفى به استناده إلى حجة»[3].

ومعلوم أن كافة الأصوليين صاروا إلى أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل، خلافاً لبعض الشواذ ممن لا يعتد بقولهم. وفي ذلك يقول ابن رشد الجد: «والإجماع لا يصدر إلا عن دليل، إما توقيف عن النبي عليه الصلاة والسلام، وإما استدلال من الكتاب والسنة، وإما اجتهاد، كنحو إجماعهم على جلد شارب الخمر وما أشبه ذلك»[4]. ويقول عبد العزيز البخاري: «واعلم أن عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد إجماع إلا عن مأخذ ومستند، لأن اختلاف الآراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء إلا عن سبب يوجبه. ولأن القول في الدين بغير دليل خطأ؛ إذ الدليل هو الموصل إلى الحق، فإذا فقد لا يتحقق الوصول إليه، فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح في الإجماع»[5].

فمن ثمة حق للجويني وللشريف التلمساني ألا يعدّا الإجماع دليلاً بنفسه، لاستناده إلى غيره.

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص87.
(2) باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص43.
(3) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص438.
(4) ابن رشد الجد، **المقدمات الممهدات**، مرجع سابق، ج1، ص33.
(5) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج3، ص481.

والعجب كل العجب مما ذهب إليه أيمن عبد الحميد البدارين حين قرر أن الإجماع «دليل بالنظر إلى ذاته سواء عرفنا مستنده أم لم نعرفه»[1]. وهذه غفلة كبيرة عما أكده علماء الأصول مما سبق بسطه وتقريره في درج الحديث عن هذه المسألة.

أما قول الصحابي فمن قال بحجيته فلاحتمال السماع، «وهذا يعني -إذا أردنا أن نحقق المسألة- أنه لا أحد يقول بحجية قول الصحابي لذاته لا مالك، ولا أبوحنيفة، ولا غيرهما»[2]. وقد ذكر ابن القيم في (إعلام الموقعين) خمسة أوجه للاستدلال على حجية قول الصحابي. قال: فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه: أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ. والثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه. والثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفي علينا. الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده. الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله، وأحواله وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن»[3].

- أنه ألحق دليل العقل وهو الاستصحاب بما هو أصل بنفسه، وهو نفس مسلك الغزالي[4] وابن قدامة المقدسي[5] اللذين جعلا دليل العقل من بين الأدلة. وقد عرف الغزالي الاستصحاب بأنه: «عبارة عن التمسك بدليل عقلي

(1) البدارين، أيمن عبد الحميد. **نظرية التقعيد الأصولي**، بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ/2006م، ص38. وقد صنع ذلك- أيضاً- مع القياس.

(2) عوام، محمد. **الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص132.

(3) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج4، ص148. لم أذكر الوجه السادس لأنه ضعيف لا أحد يقول به، وابن القيم نفسه ضعفه.

(4) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص406.

(5) ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، 137.

أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب»[1].

هذه هي إذن أصناف الدليل عند الأصوليين. لكن لدينا جملة من الملحوظات نتطرق إلى بعضها ونرجئ الآخر إلى موطنه في مبحث الترتيب والموازنة في المباحث والمسائل الأصولية من الباب الثاني. وفي ما يلي هذه الملحوظات:

أ - الدليل السمعي:

عندما يذكر الأصوليون الدليل السمعي فإنهم يقصدون به عند التحقيق الأدلةَ، كالكتاب والسنة، ثم الإجماع والقياس على ما يعتريهما من خلاف، وما عداهما من الأدلة إنما تتصف بكونها أدلة على سبيل الإجمال، من حيث كونها تابعة للأدلة وبجانبها، وهذا يرجع عند التحقيق إلى معنى الدليل عندهم، وقد بسطنا القول فيه. فعن هذه المسألة يقول أبو حامد الغزالي: «فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل... وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع. فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه»[2]. ويقول الزركشي: «وخرج بالإجمال أدلة الفقه من حيث التفصيل، فلا يقال لها في عرف الأصوليين: أصول فقه، وإن كان التحقيق يقتضي ذلك،... قال ابن دقيق العيد: ويمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أدخل فيه حداً»[3].

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص410.

(2) المرجع السابق، ج1، ص9، 11.

(3) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص17. وانظر أيضاً:
- السبكي، علي بن عبد الكافي وعبد الوهاب بن علي. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/ 1984م، ج1، ص25 وما بعدها.

وقد ألفينا أبا الفتح عبد الكريم الشهير بالشهرستاني (توفي548هـ) عند بسطه القول عن أصول الاجتهاد وأركانه، يرجع الأدلة عند التحقيق إلى اثنين: الكتاب والسنة. ولربما رجعت -حسب تصوره- إلى واحد، وهو قول الله تعالى، وفي ذلك يقول مبيناً وموضحاً هذه المسألة: «وبالجملة: مستند الإجماع «نص»: خفي، أو جلي لا محالة، وإلا فيؤدي إلى إثبات «الأحكام المرسلة»، ومستند الاجتهاد والقياس هو: الإجماع، وهو أيضاً مستند إلى «نص» مخصوص في جواز الاجتهاد. فرجعت الأصول الأربعة في الحقيقة إلى اثنين، وربما ترجع إلى واحد، وهو قول الله تعالى»[1].

وعلى هذا نرى أن هناك أدلة بالأصالة، أو أدلة أصلية وأدلة تبعية، وأن الأدلة التبعية يمكن اعتبارها قواعد تفسيرية، أو معينة ومساعدة للأدلة الأصلية، وهذا النمط من القواعد، أو بشيء من التجوز نسميها أدلة، موجود في جميع العلوم وعلى رأسها العلوم الرياضية، وهي المسماة عندهم بالقواعد الاستثنائية وإلا فالمقرر عند العلماء أن الدليلين اللذين لا مراء فيهما ولا نزاع يكتنفهما هما: القرآن والسنة، ولكنهم مع ذلك أطلقوا على غيرهما أدلة على سبيل الإجمال.

ب - التوسع في تعداد أصناف الأدلة:

ونلحظ أن بعض الأصوليين قد توسعوا في أصناف الدليل، فلم يقصروه على الدليل السمعي والعقلي معاً، وإنما صاروا به حتى شمل الدليل الحسي، والمركب من العقل والحس، فكما قالوا «يقع على جميع ما يعرف به المعلوم»[2] وممن نص على هذا التوسع ابن جزي[3] وأبو العباس بن القاص، حكاه عنه ابن السمعاني[4]، وقد سبق ذكرهما في أصناف الأدلة.

---

(1) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد بن فريد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.)، ج1، ص205.

(2) السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص70.

(3) ابن جزي، **تقريب الوصول**، مرجع سابق، ص49.

(4) ابن السمعاني، **قواطع الأدلة**، مرجع سابق، 36.

ولقد أتى على هذا التوسع -كذلك- اللامشي حين تناول اسم الدليل فنص على أنه: «يقع على كل ما يعرف به المعلوم، حسياً كان أو شرعياً، قطعياً كان وغير قطعي، حتى يسمى الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة»[1].

ت - الأدلة المختلف فيها:

عادة ما يطلق الأصوليون تعبير الأدلة المختلف فيها، ويقصدون بها ما عدا الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وقد سماها الغزالي بـ«الأدلة الموهومة»، منها: شرع من قبلنا، والاستحسان، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، إلخ

ولكن الإشكال المعرفي هو: هل هي أدلة مختلف فيها فعلاً، أم أن الخلاف فيها أملته بعض العوامل والقضايا الفكرية والعلمية والمذهبية؟ وهل سيظل هذا الخلاف ملتصقاً بها؛ إذ لا يمكن رفعه؟ وهل نحن اليوم في حاجة إلى تكرار هذا الخلاف حتى لا ننسب إلى الخروج عن الإطار المذهبي والمعرفي الذي رسمه بعض السلف، أم لا؟

كل هذه الإشكالات ينبغي أن تعالج علمياً ومعرفياً، حتى يتسنى لنا وضعها في إطارها العلمي والمعرفي الصحيح، وإلا سنظل نردد مقولات وقضايا لم تمحَّص بعد، وإنما جلبناها واصطحبناها معنا على سبيل التقليد لمن مضى.

ولنأخذ على سبيل المثال "شرع من قبلنا"، وقد تناوله من قبل باحثون كثر، فرددوا في ثنايا بحوثهم الخلاف التقليدي الحاصل في شأنه، من غير أن ينبه أكثرهم على أنه جزء من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. حيث يعترض سبيلَ المنكرين لشرع من قبلنا سؤالٌ جوهري، هل إنكارهم له يتضمن

(1) اللامشي، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص82. وانظر أيضاً:
- الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص439. فقد نقل هذا النص بتمامه مستبدلاً فقط كلمة مدلول بمعلوم.

إنكارهم لجزء من القرآن والسنة؟ ثم ما الفائدة والغاية من حكاية شرع من قبلنا في القرآن والسنة؟

إنّ هؤلاء المنكرين لشرع من قبلنا لا ينكرون كونه جزءاً من القرآن البتة وحاشاهم ذلك، وإنما أوتوا من جهة تصورهم له. وكذلك فإنَّهم يقرون بفائدته وغاية حكايته من جهة الإخبار لا من جهة الاستنباط.

والحق أن التصريح بأن المراد بشرع من قبلنا ما جاء في القرآن الكريم، هو الذي وقع من غير واحد من العلماء القائلين به. يقول السرخسي: «وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا، أو ببيان من رسول الله ﷺ، فإن علينا العمل به، على أنه شريعة لنبينا عليه السلام، ما لم يظهر ناسخه، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم، فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب، فلا يعتبر نقلهم في ذلك، لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا. ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا»[1].

وجاء عن ابن رشد الحفيد في معرض بيانه لمعنى شرع من قبلنا ما نصه: «فأما ما منها في الكتاب ونحن مأمورون به، فإنما نحن مأمورون به من جهة ما هو في الكتاب، لا من جهة ما هو شرع من قبلنا»[2]. أما الباجي فقد قام بتحديد فائدة شرع من قبلنا وأهميته، في معرض حديثه عن تعلق مالك به، في القول بتزويج الرجل بنته البكر من غير استئمارها. فنص على أن: «فائدة هذه المسألة: أنه متى ثبت حكم في شريعة أحد الرسل عليهم السلام بنص قرآن أو خبر صحيح عن نبينا عليه السلام وجب علينا العمل به، إلا أن يدل الدليل على نسخه»[3].

---

(1) السرخي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص99، 100. وانظر أيضاً:
- البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج2، ص170-171، ج3، ص398-399.

(2) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م، ص97.

(3) الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص395.

ولئن كان ابن حزم يعد من أشد المنكرين لشرع من قبلنا، فإنه يجزم قطعاً أن معناه يرجع إلى الكتاب والسنة، وليس راجعاً إلى ما ورد في كتبهم، أو صدر عن أسفارهم، وفي ذلك يقول ابن حزم: «وإنما الاختلاف الذي ذكرنا فيما كان من شرائع الأنبياء عليهم السلام موجوداً نصه في القرآن، أو عن النبي ﷺ. وأما ما ليس في القرآن، ولا صح عن النبي ﷺ فما نعلم من يطلق إجازة العمل بذلك»[1].

فبهذا ترى أن لا أحد يقول بالرجوع إلى كتب أهل الكتاب، ولا الاعتماد عليها، فالمثبتون والمنكرون في هذا الأمر سواء. وإن اختلط الأمر على المنكرين فوقعوا من جراء ذلك في الوهم، حتى ظنوا القول بالرجوع إلى كتب من سلف في حق المثبتين. وهذه في الحقيقة غفلة عن مراد القوم من مقالتهم.

لكن إن سلمنا بأن الاتفاق حاصل على أن المراد بشرع من قبلنا ما ورد في القرآن والسنة، ألا يمكن إلحاق هذه «القاعدة الأصولية» بمباحث الدليل الأول، وهو كتاب الله تعالى، فنكون بذلك قد خرجنا من هذا الخلاف الذي لا طائل من ورائه، ونكون بذلك عاملين بما ورد في كتاب الله تعالى، فتصير هذه القاعدة ضمن الأدلة المتفق عليها؟

فإذا وضح ذلك وصحّ، ولا شك في صحة هذا النموذج الممثل به، فعلينا أن نعيد النظر في ما سمي بالأدلة المختلف فيها، أو على حد تعبير الغزالي «الأدلة الموهومة»، تصنيفاً وترتيباً، سواء من حيث حجيتها أو الاستدلال بها، ليرتفع الخلاف عن بعضها أو يقلّ، أو ليزول التوهم أو الوهم الحاصل في حجية بعضها، لاسيما أنه عند التطبيق لا يسع أحداً أن ينفلت من الاستدلال بها، كما وقع لبعض المنكرين لشرع من قبلنا، مثل الغزالي ومن قبله ابن حزم[2].

(1) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج5، ص161.

(2) عوام، **الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص174.

الفصل الرابع

قواعد نظرية الدليل

تمهيد

لا يخفى أن التقعيد هو أرقى ما يصل إليه التفكير العلمي المنهجي، فهو يعد ضوابط لعلم ما ومعالم له، ويعبر عن النضج الفكري والعلمي. فمن غيره تصير جملة من القضايا والمسائل سيالة رجراجة.

وبدراستي لنظرية الدليل عند الأصوليين، تبين لي أن هناك جملة من القواعد في هذا الشأن، انطوت عليها المصنفات الأصولية، مبددة بذلك في ثناياها، ومفرقة في أبوابها ومسائلها، منها ما هو منصوص عليه بذاته، ومنها ما قصدت إلى صياغته بنفسي. فعملت على لَمِّ بعضه وجمعه من غير استقراء. ممثلاً لمعظمها بأمثلة أحسبها دالة على المقصود، من ربط النظرية بالتطبيق. لأن الشأن في القواعد العلمية -وعلى رأسها قواعد الدليل- أن تكون مثمرة لما ينبني عليها من أحكام وفهومات، ومقاصد وتفسيرات في نسق علمي متكامل، ومنهج فكري رصين. فلا جرم أن القاعدة من غير فائدة مقصودة كالشجرة من غير ثمرة مرجوة، فلا تصلح أن تكون إلا حطباً للنار، فتصير رماداً لا فائدة منه.

فكذلك ههنا القواعد النظرية التجريدية، فما لها من قرار؛ إذ سرعان ما تجتث من الأرض، فتعصف بها الأهواء الضالة والآراء السقيمة. وأحسب أن هذا مما يعاب على المصنفات الأصولية ذات النـزعة الكلامية، التي غرقت في التجريد، وضمر لديها التطبيق والممارسة لإعمال القواعد وشحذ الذهن لذلك.

فلأجل ذلك جاهدت نفسي أن أجد لكل «قاعدة دليلية» منحىً تطبيقياً تمثيلياً، يكون كاشفاً عن مغزاها، ومبيناً مرماها، ما عدا نـزر قليل، حسبته بيِّنا ومعلوماً. وسأعرض في هذا الفصل جملة من القواعد في شأن نظرية الدليل.

أولاً: الدليل متبوع لا تابع

ومعنى هذه القاعدة أن التفكير العلمي السليم إنما يكون تابعاً للدليل، ومقتفياً أثره وباحثاً عنه، فإن وجده فهو أحق به، مهما كانت نتائجه دون تلكؤ أو تردد، لأن التفكير العلمي يقوم على البرهنة والحجة والدليل، والتثبت من المنقول والبرهنة على الدعوى. لأجل هذا ألزم الغزالي المجتهد اتباع الدليل، دون المصير إلى قول الأكثرية من غير بحث عن مستندها ودليلها، لا لشيء إلا لكونها أكثرية، فقال -رحمه الله-: «وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل، دون الأكثر»[1]. ويتفرع عن هذه القاعدة الكبرى قواعد فرعية منها:

1 - القول بلا دليل حرام شرعاً وباطل عقلاً

يقرر ابن حزم الظاهري هذه القاعدة بقوله: «القول بلا دليل حرام بنص القرآن وإجماع الأمة»[2]. وقد نص على هذه القاعدة -كذلك- كل من الجويني[3]، وابن برهان[4]، وأبي عبد الله الشريف التلمساني[5]. وقد مرت معنا أقوالهم في بيان أهمية الدليل عند الأصوليين.

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص347.
(2) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج5، ص51.
(3) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص114.
(4) ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص115.
(5) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق،ص144.

2 - الحكم بالهوى والتشهي مخالف للقول بالدليل، أو لا ينـزل الدليل على وفق الأغراض

وهذه القاعدة بيان وتوضيح للقاعدة السابقة؛ إذ إن القول بلا دليل يستلزم عنه، أن يحل محله القول بالهوى والتشهي، اتباعا لمقاصد وأغراض الهاوي والمتشهي. وقد حكى الجويني في هذا الإجماع فقال: «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمارة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى»[1]. وقال ابن قدامة: «على أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة»[2].

وقد عبر الشاطبي عن هذه القاعدة في معرض حديثه عن (مأخذ أهل البدع بالاستدلال) بقوله: «فليس في نظرهم إذاً في الدليل نظر المستبصر حتى يكون هواه تحت حكمه، بل نظر من حكم بالهوى، ثم أتى بالدليل كالشاهد له»[3].

وقد زاد الشاطبي هذه المسألة بياناً، حين جعل اتباع الهوى من أسباب الخلاف، فقال في المسلك الاستدلالي لأهل البدع والأهواء: «فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك»[4]. وهذا شأن مَنْ في قلوبهم زيغ كما قال عز وجل: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ﴾ [آل عِمرَان: 7] أما شأن الراسخين فهو تحكيم القواعد والأدلة.

على أن أشد ما تتعرض له النصوص الشرعية، ما هو بمنزلة التحريف والميل بها عن صراط منـزلها، وهو اتباع الهوى، الذي أضل كثيراً من الناس

---

(1) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج3، ص314.

(2) ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ص147.

(3) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص221.

(4) المرجع السابق، ج2، ص176-177. وقد ذكر الشاطبي فتوى محمد بن يحيى بن لبابة في شأن مجشر من أحباس المرضى بقرطبة، أراد الناصر أن يشتريه، فامتنع الفقهاء من ذلك، غير أن ابن لبابة أجاز ذلك تقربا منه إلى السلطان، فوليه خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة 336هـ.

عن الالتفات إلى المخصصات والمقيدات للنصوص العامة والمطلقة. فلأجل ذلك عدّ الشاطبي -رحمه الله- الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، وما يجري مجراها من الأدلة: «رمي في عماية، واتباع للهوى في الدليل»[1]. وقال الشاطبي مبيناً خطر نصب الهوى مقدمة للدليل: «وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء»[2].

ومعلوم أن من مقاصد الشريعة -كما نص الشاطبي على ذلك- مخالفة الهوى فقال: «المقصد من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»[3]. فكيف يكون الهوى متبوعاً والدليل تابعاً؟

وبناء على هذه القاعدة ذهبوا إلى منع المكلف من تتبع رخص المذاهب، حتى انتشر على ألسنة كثير من العلماء قولهم: «من تتبع رخص المذاهب خرج بلا دين». لأن تتبع رخص المذاهب من غير التفات إلى أدلتها يفضي إلى إسقاط التكاليف الشرعية[4].

3 - اعتقاد المذهب قبل النظر في الدليل لا يصح، أو النظر في الأدلة واجب

وهذا نظر علمي سديد يقتضي اتباع الدليل، مهما كانت نتائجه وثمراته وتوابعه، دون تلكؤ أو تمحُّل، لأن «أخطر ما يغشي على بصيرة العالم عند النظر في الأدلة، هو التعصب المذهبي، فإنه يلبس الضعيف لباس القوي، والقوي لباس الضعيف، ويجعل الناهض من الحجة داحضاً، وبالعكس»[5].

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص245، 246.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص222.

(3) المرجع السابق، ج2، ص168.

(4) المرجع السابق، ج4، ص134. فقد قال الشاطبي «وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لايحل».

(5) الكوثري، محمد زاهد. **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2002م، ص10.

وليس المذهب الذي يتمسك به المتمذهب دالاً على صحته وقوته، وإنما قوة المذهب في قوة دليله أو أدلته. فلأجل ذلك عقد أبو بكر الباقلاني باباً في (أنه لا يجب نصرة أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء وموافقة مذهب من المذاهب)، فهو بهذا يريد أن يقطع الطريق على المتعصبين لآراء الأئمة ومذاهبهم، وينظر -فقط- في القواعد والأدلة الأصولية المثمرة للأحكام. قال -رحمه الله- في هذا الباب: «واعلموا -وفقكم الله- أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دل عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه، فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها... فبان أن العلم بالحكم لا يفتقر إلى بنائه على مذهب، وإنما يفتقر إلى العلم بطريق الحكم»[1]. وتبع الباقلانيَّ فيما قرر هنا غير واحد من العلماء، منهم:

- عبد الوهاب المالكي، فقد نص على: «أن صحة المذهب لا تتبين من فساده باعتقاد المعتقد له وشدة تمسكه به، وإنما يتميز صحيح المذاهب من فاسدها، وحقها من باطلها بالأدلة الكاشفة عن أحوالها والمميزة بين أحكامها، وذلك معدوم في المقلد، لأنه متبع لقول لا يعرف صحته من فساده، وإنما اعتقده لقول مقلده به»[2].

- ابن حزم الظاهري، إذ يصور لنا الاضطراب الحاصل في الفروع، نتيجة الاضطراب وعدم التمكن من إعمال الأدلة الأصولية، فتكون بذلك الفروع معكوسة على الأصول كما قرر -رحمه الله- ذلك بقوله: «وإنما اختلف من ذكرنا على قدر ما بحضرتهم من المسائل على ما قدمنا من أفعالهم فيما خلا ، فإن وافقهم القول بالخصوص قالوا به، وإن وافقهم القول بالعموم قالوا به، فأصولهم معكوسة على فروعهم، ودلائلهم مرتبة على ما توجبه مسائلهم، وفي هذا عجب أن يكون الدليل على القول مطلوباً بعد اعتقاد القول، وإنما فائدة الدليل وثمرته إنتاج ما يجب اعتقاده من الأقوال، فمتى

(1) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص305.
(2) السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض**، مرجع سابق، ص108.

يهتدي من اعتقد قولاً بلا دليل، ثم جعل يطلب الأدلة بشرط موافقة قوله، وإلا فهي مطرحة عنده»[1].

- أبو إسحق الشيرازي، فهو يقرر أنه: «ينبغي أن تحفظ الأدلة وتحكم الأصول ثم حينئذ تبنى عليها المذاهب في مسائل الاجتهاد، لأن الأدلة هي الأصول والمذاهب تتبعها، فينبغي أن نستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل ولا ينصب الدليل على ما يقتضيه المذهب»[2].

- ابن عقيل أبوالوفا؛ إذ ذهب إلى «أنه لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة، فما أداه الدليلُ إليه، كان مذهبه بحسبه، وبنى على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب، ثم طلب تصحيح أصله، أو طلب دليله...»[3].

ولما كان الحديث النبوي الشريف حجة بنفسه، ودليلاً قائماً بذاته، غير مستند إلى غيره، وأن المذاهب إذا جاءت على خلافه، لسبب من الأسباب التي نصوا عليها في كتب الخلاف، ولم يكن ذلك السبب معتبراً في توثيق النص الحديثي أو درايته[4]، فإن الذي ينبغي التمسك به من جهة الدليل هو الحديث النبوي، لا الاجتهاد الفقهي الذي وقع على خلافه. وهذا الذي أثبتناه ههنا هو الذي أكده ونص عليه أئمة المذاهب أنفسهم، ومن ذلك:

- ما ذكره ابن عبد البر عن أبي القاسم عبيد الله بن عمر البغدادي الشافعي، وجعله من أصول مذهب الشافعي التي بنى عليها، وهو تقديم الخبر إن أتى اجتهاده بخلافه. قال ابن عبد البر: «قال أبوالقاسم: وأصل الشافعي أن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، فهو قوله ومذهبه، ولا أعلم أحداً من

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص98.
(2) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص162.
(3) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص259.
(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، الرباط: مكتبة المعارف، 1419هـ، ص9. انظر كذلك:
- البدارين، **نظرية التقعيد الفقهي**، مرجع سابق، ص273.

أصحاب الشافعي يختلف في ذلك»[1].

- ما عزاه ابن القيم إلى الشافعي من قوله: «إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلته». وكذلك قوله: «إذا صح الحديث عن النبي ﷺ، وقلت أنا قولاً فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك الحديث»[2]. وقد نسب أبوالفتح الشهرستاني إلى الشافعي أنه قال: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً لي خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر»[3].

- ما قاله محب الدين ابن الشحنة الحنفي (توفي890هـ)[4]: «إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب، عُمِلَ بالحديث، ويكون ذلك مذهبه. ولا يخرج عن كونه حنفياً. فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي»[5].

- ما رواه إبراهيم بن يوسف: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلناه. وروي هذا عن زفر بن هذيل وأبي يوسف، وعافية بن يزيد وآخرين. ومعنى علمه من أين قالوا، علم حجته ودليله[6].

وعلى هذا جرى قول المحققين من الفقهاء؛ إذ الفروع الفقهية عندهم مبنية على الأصول، وأن الإحاطة بتلك الأصول أمر لازم لمن أراد الإفتاء، وإلا حرم في حقه الانتصاب للفتوى. فقد نقل ابن عابدين في رسائله عن ابن نجيم ما نصه: «ومن هنا يعلم كما قال ابن الفرس رحمه الله تعالى: إن فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج إلى معرفة أصلين: أحدهما: أن إطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود، يعرفها صاحب الفهم المستقيم، الممارس

---

(1) ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، مرجع سابق، ص136.

(2) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج4، ص233.

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص212.

(4) محب الدين محمد بن محمد المعروف بابن الشحنة الحنفي (توفي890هـ).

(5) الشنقيطي، محمد بن أبي مدين. **الصوارم والأسنة في الذب عن السنة**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1395هـ/ 1975م، ص182.

(6) المرجع السابق، ص183.

للأصول والفروع، وإنما يسكتون عنها اعتماداً على صحة فهم الطالب.

والثاني: أن هذه المسائل اجتهادية، معقولة المعنى، لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام إلا بمعرفة وجه الحكم، الذي بني عليه وتفرع عنه، وإلا فتشتبه المسائل على الطالب، ويحار ذهنه فيها لعدم معرفة المبنى، ومن أهمل ما ذكرناه حار في الخطأ والغلط. وقال في البحر من كتاب القضاء عن التتارخانية: وكره بعضهم الإفتاء، والصحيح عدم الكراهة للأهل، ولا ينبغي الإفتاء إلا لمن عرف أقاويل العلماء، وعرف من أين قالوا، فإن كان في المسألة خلاف، لا يختار قولاً يجيب به حتى يعرف حجته، وينبغي السؤال من أفقه أهل زمانه فإن اختلفوا تحرى»[1].

- ما قرره القرافي من أنه: «لا يجوز تقليد إمام في مسألة ضعف مدركه فيها ولو لمقلده في غيرها. فالمالكي لا يجوز له تقليد مالك في حكم ضعف مدركه فيه، وإنما يقلده فيما وافق الدليل أو قوي دليله على دليل غيره، امتثالاً لقوله إنما أنا بشر أخطيء وأصيب، فانظروا في رأيي، وكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»[2].

- ما ذكره ابن العربي في العارضة في (باب الانتفاع بالرهن) من أبواب البيوع ما نصه: «ومما يجب أن تعرفوه أن مالكاً ﵁ كان يتوقى مخالفة الحديث كثيراً. وأما رجالاته فكانوا يسترسلون لأنهم لم يقرأوه»[3].

---

(1) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **مجموعة رسائل ابن عابدين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج1، ص316.

(2) الشنقيطي، **الصوارم والأسنة في الذب عن السنة**، مرجع سابق، ص184. فقد عزا الشنقيطي هذا النص إلى القرافي، ومع الأسف لم أعثر عليه بالرغم من تنقيبي عنه، لكن مثيله موجود عند القرافي، راجع (الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لايجوز له أن يفتي) انظر كذلك:
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص543.
- القرافي، **الإحكام**، مرجع سابق، ص192 وما بعدها

(3) ابن العربي، أبو بكر محمد. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج6، ص12.

ومما ينبني على هذه القاعدة في مجال الإفتاء، ما ذكره ابن القيم -رحمه الله-؛ إذ حذر المفتي الذي بمثابة الموقع عن الله «أن يفتي السائل بمذهبه الذي يقلده، وهو يعلم أن مذهب غيره في تلك المسألة أرجح من مذهبه وأصح دليلاً»[1].

ولا يصح، بناء على نظرية الدليل، أن تصير أقاويل المجتهدين واجتهاداتهم وفتاواهم أصولاً يقاس عليها. فقد عدّ ابن رشد الحفيد هذا المسلك ضلالاً وبدعة[2].

والحق على ما جرى عليه ابن رشد، لأن الشأن في المجتهدين أن لا تصير اجتهاداتهم دليلاً بنفسها، ولا تنـزل منـزلة الدليل الأصلي المبني عليه، وإنما هي عائدة في اعتبارها، ومستندة في وجودها إلى الدليل الأصلي. ولوصارت الاجتهادات -جدلاً- دليلاً لكان ذلك مؤذناً باندراس الدليل الأصلي واختفائه، ولأفضى ذلك إلى مضاهاته بها. ثم نبني عليه استدلالاً آخر وهو أن الدليل الأصلي معدود ومنحصر فهو متناه، والاجتهادات لا تنحصر، فهي بذلك غير متناهية، فإذن كيف يصير اللامتناهي دليلاً؟ فهذا يضاد النظر العقلي والعلمي.

فلئن كان تتبع الدليل من الأهمية بمكان، وأن المذاهب بأدلتها، فلا جرم أن تصحيح بعض القضايا والمسائل الخلافية اتباعاً للمذاهب لا يجوز، لأنه من باب تحكيم المذهبية وتقديمها على القول والأخذ بالأدلة. فتصحيح المسائل راجع -عند التحقيق- إلى قوة الدليل. فمن ثمة حسب الشاطبي أن «كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف

---

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج4، ص177. وج4، ص236. فقد نص ابن القيم على أن المفتي المنتسب «إن سئل عن حكم الله من غير أن يقصد السائل قول فقيه معين، فههنا يجب عليه الإفتاء بما هو راجح عنده وأقرب إلى الكتاب والسنة من مذهب إمامه أو مذهب من خالفه، لايسعه غير ذلك».

(2) ابن رشد الحفيد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، مرجع سابق، ص145. وقد نسب ذلك إلى طائفة قال عنها «تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء»، ص144.

فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل»[1].

وبهذا استبان لنا أن هذه القاعدة يُعتدُّ بها من جهة النظر في الدليل وتحكيمه. وأن قوة المذهب ورجحانه إنما هو أمر يرجع إلى قوة الدليل الذي يبنى عليه ذلك المذهب.

ومع الأسف فإن بعض المسائل الأصولية والفقهية مع ضعف مأخذها ومدركها، لا تزال مأسورة للتقليد. من هنا يبدو ضرورة تجريد القواعد الأصولية من المذهبية الكلامية والفقهية ما أمكن، والاقتصار منها على ما كان خادماً للفقه، حتى تصير مثلها في ذلك مثل القواعد الرياضية والفيزيائية. وهذا لون من التجديد لابد منه، والله تعالى أعلم.

ثانياً: الوضع الصحيح للأدلة مفض إلى العلم

يقول أبو الثناء محمود اللامشي: «ومتى راعى [أي: الناظر أو المستدل] شرائط صحة النظر والاستدلال، بأن نظر بآلة كاملة في أدلة لا شبهة فيها، ووضع الأدلة مواضعها، أفضى به إلى العلم في الحسيات والشرعيات جميعاً»[2].

وهذه القاعدة ترجع أساساً إلى كيفية إعمال الأدلة، وحسن تنـزيلها على القضايا والنوازل والمستجدات التي تحصل للمكلفين. من هنا ذكر العلماء أن كيفية الاستدلال بالأدلة، بعد معرفتها وتصورها داخل ذلك كله ضمن معنى علم أصول الفقه اصطلاحاً. إذ ذاك تكون الأدلة مفضية إلى العلم كما ذكر اللامشي سواء في الحسيات أو الشرعيات، فسلامة المقدمات الاستدلالية ضمن نسق علمي رصين، يترتب عنه نتائج علمية رصينة كذلك، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص44-45.

(2) اللامشي، **أصول اللامشي**، مرجع سابق، ص83.

وأضرب لهذا مثالاً بما وقع من الخلاف في الاستحسان. فالمخالف حينما اعتبر الاستحسان ناجماً عن القول بالتشهي، دون النظر في الأدلة، فلا جرم أن كان نظره إذ ذاك نابعاً عن قصور في النظر في الأدلة المستدلِّ بها على الأخذ بالاستحسان، فالاستحسان عند تحقيق النظر ضرب من الموازنة بين الأدلة، التفاتاً إلى مقصود الشارع في التشريع. فمن ثمة جعله القائلون به، سواء الحنفية أو المالكية، ترجيحاً بين الأدلة. قال ابن العربي: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين». حكاه الشاطبي عنه في (الموافقات)[1].

وخلاصة الأمر عندي أن إحكام الأدلة من جهة الإعمال، مفضٍ إلى العلم. وهذا شرط أساسي، ينبغي مراعاته عند وضع الأدلة، وتنـزيلها على محالّها.

ثالثاً: إعمال الأدلة بمجموعها لا على انفرادها

ينبغي للمجتهد أو العالم أن يفرغ وسعه، ويبذل غاية جهده في جمع الأدلة المتعلقة بموضوع واحد؛ إذ من الخطأ اعتماد بعضها على حساب بعض، لأن هذا يفضي إلى بناء الحكم على تلك الأدلة دون النظر في مثيلاتها ذات الصلة بالموضوع. فالمنهج العلمي يقتضي إعمال الأدلة بمجموعها لا على انفرادها، وهذا ما أكده وبينه شهاب الدين القرافي بقوله: «الجمع بين النصوص والقواعد هو المنهج القويم»[2].

وممن نبه إلى هذه القاعدة وبينها بياناً شافياً الشاطبي؛ إذ قال: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص208. وانظر أيضاً:
- الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص138. وقد عبر عن هذا الحنفية كثيرا في كتبهم، انظر أيضاً:
- السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص202.
- البزدوي، **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج4، ص7-9.

(2) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج4، ص1225.

حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب»[1]. وقال كذلك: «وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[2].

ويؤكد الشاطبي -رحمه الله- أن الغفلة عن هذه القاعدة، إنما هو مسلك الفرق الخارجة عن السنة، فقال: «إن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعد في الخلاف... (لـ) أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت»[3].

وهذه القاعدة تنبه إلى خلل منهجي وعلمي آخر، يقع فيه ويتفرد به ذوو الأهواء، وأصحاب الملل والنحل، والعقائد والمذهبيات، وهو من ضيق العطن في فهم الشريعة؛ إذ يجتزؤون من الأدلة الشرعية ما يخدم أهدافهم وأغراضهم، وهو منحى ذميم، ومسلك أثيم، رده الراسخون في العلم، حيث نظروا إلى الشريعة على أنها صورة واحدة، وأن أدلتها يقوي بعضها بعضاً.

فالنظر التجزيئي الأحادي في الشريعة، وحتى في غيرها من العلوم، تنجم عنه مسائل وقضايا مضطربة ومتفككة. بيد أن الأدلة في تضافرها وتعاضدها مثل حبات العقد، فبمجموعها يتكون العقد لا بانفرادها. فكذلك الحكم الشرعي المستمد من أدلة متضافرة.

وقد أحسن الشاطبي التصوير وبرع فيه، حين جعل أدلة الشريعة في تماسكها وتلاحمها وتناسقها مثل صورة الإنسان، المكونة من أعضاء جسمه، فهو يسمى إنساناً بجملته لا بعضو من أعضائه. يقول أبو إسحق الشاطبي: «إن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص36.
(2) المرجع السابق، ج1، ص37.
(3) المرجع السابق، ج3، ص95 وج4، ص173. وانظر أيضاً:
- آل تيمية، **المسودة**، مرجع سابق، ص497.

على خاصِّها، ومطلقها المحمول على مُقَيِّدِها، ومجملها المفَسَّر بِبَيِّنِها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت. وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهماً لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان لأنه محال. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما، أي دليل كان عفواً وأخذاً أوليّاً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي. فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً. فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ كما شهد الله به ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾» [النساء: 122][1].

على أن هذا المنهج لا يمتطيه إلا من قلت درايته بقواعد الشريعة، وغشيه الجهل بأدلتها، حتى صار كالأعمى الذي لا وجهة له يؤمها. قال ابن عاشور رحمه الله عند بيانه لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 50] «وشبهت حالة من لا يفقه الأدلة، ولا يفكك بين المعاني المتشابهة بحالة الأعمى، الذي لا يعرف أين يقصد، ولا أين يضع قدمه. وشبهت حالة من يميز الحقائق ولا يلتبس عليه بعضها ببعض بحالة القوي البصر حيث لا تختلط عليه الأشباح. وهذا تمثيل لحال المشركين في فساد الوضع لأدلتهم وعقم أقيستهم، ولحال المؤمنين الذين اهتدوا ووضعوا الأشياء مواضعها»[2].

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص245. وهذا الذي حذر منه الشاطبي هو الذي ركبه، ولا يزال يركبه بعض المغرضين للنيل من الشريعة، ومع الأسف وقع فيه حتى بعض المتدينين أو المنتسبين إلى العلم.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج7، ص243.

وقد حذر الرسول ﷺ من هذا المسلك أشد تحذير، حتى غضب لأجله أشد الغضب. فقد روى ابن ماجه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «خرج رسول الله ﷺ على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكأنما يُفقأ في وجهه حبُّ الرُّمَّان من الغضب، فقال: «بهذا أمرتم؟ أو لهذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض! بهذا هَلَكَتِ الأُمَمُ قبلكم. قال: فقال عبد الله بن عمرو: ما غَبَطْتُ نفسي بمجْلسٍ تخلفت فيه عن رسول الله ﷺ، ما غبطت نفسي بذلك المجلس وتخلفي عنه»[1].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث، أنه إنما أنكر عليهم اقتصارهم على بعض الأدلة من القرآن في الموضوع الواحد، دون الإحاطة بمجموعها والنظر فيها، وهو مراد قوله ﷺ: «تضربون القرآن بعضه ببعض».

جاء في (حاشية) محمد بن عبد الهادي السندي (توفي1138هـ): «قوله (وهم يختصمون في القدر) بالإثبات والنفي، وكأن كلاً منهم كان يستدل بما يناسب مطلوبه من الآيات، ولذلك أنكر عليهم بقوله: (تضربون القرآن بعضه ببعض)»[2].

ومن الأمثلة الصالحة للاستشهاد على أهمية هذه القاعدة، أن بعض الناس يرى أن من جر ثوبه بإطلاق، فقد ارتكب محرماً، من غير أن ينظر في النصوص المتعلقة بهذا الموضوع، مستدلاً -على رأيه هذا- بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار»[3]. فلا جرم أن مثل هذا النظر السقيم، الذي لا ينظر في المطلقات مع مقيداتها، ولا في العمومات مع مخصصاتها، كثيراً ما يفضي إلى تعطيل النصوص، وضرب بعضها ببعض، وهو ما يترتب عنه أحكام مخالفة لأحكام الشريعة

---

(1) القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج1، ص33، حديث رقم 85.

(2) السندي، محمد بن عبد الهادي. **حاشية السندي على سنن ابن ماجه**، موقع المكتبة الشاملة، ج1، ص76.

(3) رواه البخاري وأحمد وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2182، حديث رقم 5450.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج43، ص252، حديث رقم 14334.

ومقاصدها في الخلق. فلأجل ذلك عدّ الشاطبي هذا النمط من النظر في النصوص من اتباع المتشابهات.

ورد في جر الثوب أحاديث مطلقة، وأخرى مقيدة. فمن الأحاديث المطلقة الحديث السابق، وحديث أبي داود عن أبي ذر، عن النبي ﷺ أنه قال: ثلاثة لا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم». قلت: من هم يا رسول الله، خابوا وخسروا؟ فأعادها ثلاثا، قال: «المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب». أو «الفاجر»[1]. ومن الأحاديث المقيدة ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطراً»[2]. وعن سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «الإسبال في الإزار والقميص والعمامة، من جر شيئاً منها خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»[3].

وعنه رضي الله عنه كذلك- عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة. قال أبو بكر: يا رسول الله إن أحد شقي إزاري يسترخي، إلا أن أتعاهد ذلك منه، فقال النبي ﷺ: لست ممن يصنعه خيلاء»[4]. وروى مالك في (الموطأ) عن زيد بن أسلم عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر الله [عز وجل] يوم القيامة إلى من جر ثوبه خيلاء»[5].

(1) رواه مسلم وأبو داود، وغيرهما، انظر:
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص102، حديث رقم 106.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج2، ص255، حديث رقم 4087.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2182، حديث رقم 5451.

(3) رواه أبو داود وابن ماجه، وغيرهما، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج2، ص457، حديث رقم 4094.
- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج2، ص1184، حديث رقم 3576.

(4) رواه البخاري والبيهقي، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2181، حديث رقم 5447.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م، ج2، ص243، حديث رقم 3132.

(5) مالك، **موطأ الإمام مالك**، مرجع سابق، ج2، ص914.

ومعلوم أن من القواعد الأصولية المعروفة، حمل المطلق على المقيد. ومعنى ذلك أن تحمل الأحاديث المطلقة على الأحاديث المقيدة، فيكون الإطلاق ليس هو المقصود بالذات، وإنما المقصود الحكم المبني على التقييد فيصار إليه. وإلى هذا جنح المحققون من العلماء منهم: ابن عبد البر، والنووي، وابن حجر. قال ابن عبد البر شارحاً حديث مالك السابق: «وهذا الحديث يدل على أن من جر إزاره من غير خيلاء، ولا بطر أنه لا يلحقه الوعيد المذكور. غير أن من جر الإزار، والقميص، وسائر الثياب مذموم على كل حال. وأما المستكبر الذي يجر ثوبه فهو الذي ورد فيه ذلك الوعيد الشديد»[1].

وقال النووي: «وأما الأحاديث المطلقة، بأن ما تحت الكعبين في النار، فالمراد بها ما كان للخيلاء، لأنه مطلق فوجب حمله على المقيد»[2]. وقال ابن حجر: «وهذا الإطلاق محمول على ما ورد من قيد الخيلاء، فهو الذي ورد فيه الوعيد بالاتفاق»[3]. إلى أن قال «ويستنبط من سياق الأحاديث أن التقييد بالجر خرج الغالب، وأن البطر والتبختر مذموم ولو لمن شمر ثوبه، والذي يجتمع من الأدلة أن من قصد بالملبوس الحَسن إظهار نعمة الله عليه، مستحضراً لها شاكراً عليها، غير محتقر لمن ليس له مثله، لا يضره ما لبس من المباحات، ولو كان في غاية النفاسة»[4]. وقال -كذلك-: «وفي هذه الأحاديث أن إسبال الإزار للخيلاء كبيرة، وأما الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث تحريمه أيضاً، لكن استدل بالتقييد في هذه الأحاديث بالخيلاء، على أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على المقيد هنا، فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء»[5].

---

(1) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1394هـ/ 1974م، ج3، ص244.

(2) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج9، ص5692.

(3) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج10، ص316.

(4) المرجع السابق، ج10، ص318.

(5) المرجع السابق، ج10، ص323.

وقال الشوكاني: «والقول بأن كل إسبال من المخيلة أخذاً بظاهر حديث جابر ترده الضرورة، فإن كل أحد يعلم أن من الناس من يسبل إزاره مع عدم خطور الخيلاء بباله، ويرده ما تقدم من قوله ﷺ لأبي بكر لما عرفت»[1].

فتبين من خلال هذه النقول أن الاقتصار على الأحاديث المطلقة، دون المصير إلى الأحاديث المقيدة، أمر لا ينتهض، ولا سيما أن النبي ﷺ استثنى أبا بكر من الخيلاء. من هنا تظهر أهمية قاعدة: إعمال الأدلة بمجموعها لا على انفرادها.

ولنضرب لهذه القاعدة بمثال آخر من الفقه نفسه، ليظهر من خلاله كيف جمع مالك بين الأدلة في مسألة سجود السهو، خلافاً للحنفية والشافعية وأهل الظاهر.

والحاصل من النظر في سجود السهو انطلاقاً من الآثار الواردة فيه، على ما ذكره ابن رشد الحفيد في: «ثلاثة مذاهب: أحدها: مذهب الترجيح، والثاني: مذهب الجمع، والثالث: الجمع بين الجمع والترجيح»[2]. فأما مذهب الترجيح فمنهم من عوَّل على حديث ابن بحينة[3]، فقد روى مالك عن ابن

---

(1) الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج2، ص133. ومع الأسف فإن بعض المتأخرين جمع «رسالة طويلة جزم فيها بتحريم الإسبال مطلقا..». حكاه الشوكاني في (النيل) نفسه.

(2) ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج1، ص140.

(3) هو عبد الله بن مالك بن القِشْب، واسم القِشْب -هو بكسر القاف وسكون المعجمة ثم موحدة- جندب بن نضلة بن عبد الله بن رافع الأزدي. المعروف بابن بحينة نسبة إلى أمه بحينة بنت الحارث بن عبد المطلب، التي تزوجها مالك بن القشب حينما حالف المطلب بن عبد مناف، فولدت له عبد الله. توفي هذا الصحابي الجليل سنة 56هـ. انظر كذلك:

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ج4، ص189-190. قال في (**الفتح**): «وبحينة والدة عبد الله على المشهور، فينبغي أن تثبت الألف في ابن بحينة إذا ذكر مالك ويعرب إعراب عبد الله».، انظر كذلك:
- ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج2، ص395، وج3، ص120.

شهاب، عن الأعرج، عن عبد الله ابن بحينة أنه قال: «صلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين، ثم قام فلم يجلس. فقام الناس معه، فلما قضى صلاته، ونظرنا تسليمه، كبَّر، ثم سجد سجدتين، وهو جالس قبل التسليم، ثم سلّم»[1]. فقالوا بالسجود بعد السلام مطلقاً، وهو رأي الحنفية، وفي ذلك يقول علاء الدين الكساني (توفي587هـ): «وأما بيان محل السجود للسهو المسنون بعد السلام عندنا سواء كان السهو بإدخال زيادة في الصلاة أو نقصان فيها... ولنا حديث ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله أنه قال: لكل سهو سجدتان بعد السلام». من غير فصل بين الزيادة أو النقصان»[2].

ومنهم من تمسك بحديث ذي اليدين، فقد روى مالك عن أيوب بن أبي تميمة السختياني، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين. فقال له ذو اليدين: أقَصُرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «أصدق ذو اليدين؟» فقال الناس: نعم. فقام رسول الله ﷺ، فصلى ركعتين أخريين، ثم سلم، ثم كبر، فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع، ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع»[3]. فصار إلى القول بالسجود قبل السلام، وهو مذهب الشافعية[4].

وأما مذهب الجمع وهو محل الاستدلال والشاهد لهذه القاعدة التي نحن بصددها، فقد رأى أصحابه أن الأحاديث الواردة في شأن سجود السهو لا

---

(1) رواه البخاري ومسلم ومالك، وغيرهم،
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص411، حديث رقم 1166.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص399، حديث رقم 570.
- مالك، **موطأ الإمام مالك**، مرجع سابق، ج1، ص96.

(2) الكسائي، علاء الدين أبو بكر. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق: محمد عدنان درويش، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/ 1998م، ج1، ص415-416. والحديث رواه البيهقي وأبو داود، وغيرهم، انظر كذلك:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج1، ص339، حديث رقم 1038.
- البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج2، ص337، حديث رقم 3638.

(3) الأصبحي، **موطأ الإمام مالك**، مرجع سابق، ج1، ص93.

(4) النووي، **المجموع شرح مهذب الشيرازي**، مرجع سابق، ج4، ص106

تتناقض ولا تتعارض، فجنحوا إلى القول بأن ما كان منها قبل السلام فهو متعلق بالنقصان، وما كان منها بعد السلام فهو متعلق بالزيادة. وهو الذي عبَّر عنه مالك -رحمه الله- في موطئه بقوله: «كل سهو كان نقصاناً من الصلاة، فإن سجوده قبل السلام. وكل سهو كان زيادة في الصلاة، فإن سجوده بعد السلام»[1].

فبهذا ترى أن مالكاً والمالكية من بعده، قد طبقوا فعلاً -في هذه المسألة- قاعدة (إعمال الأدلة بمجموعها لا على انفرادها)، وهو ما جعل النووي في معرض حديثه عن المذاهب الفقهية في مسألة سجود السهو، ينصر هذا المذهب -مع شافعيته- بقوله: «وأقوى المذاهب هنا مذهب مالك -رحمه الله- ثم مذهب الشافعي». وحكى عن الشافعي القول بالتخيير، وجعله شبيهاً بقول مالك[2].

والحق أن مالكاً لا يقول بالتخيير حسب ما نص عليه في الموطأ، من ثم كان القول بالتخيير إبطالاً لقاعدة (إعمال الأدلة بمجموعها...)، فلا جرم أن يكون نظر مالك أحكم وأسد؛ إذ نظر إلى المعاني المنطوية في أحاديث سجود السهو، فقصد إلى إعمالها بمجموعها. ثم إن ما ادعاه النووي في ما نسبه إلى الشافعي ليس في الحقيقة جمعاً، وإنما هو ترجيح، والدليل على ذلك أنه

---

(1) مالك بن أنس. **الموطأ**، مرجع سابق، ج1، ص95. وانظر تفصيل ذلك في:
- البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي. **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص275.
- ابن الجلاب، أبو القاسم عبيد الله بن الحسين. **التفريع**، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1987م، ج1، ص243.
- ابن رشد الجد، **المقدمات الممهدات**، مرجع سابق، ج1، ص196.
- القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج2، ص28.

(2) انظر النووي، **شرح النووي على مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1869. خلافا لما نص عليه في (المجموع) من كون الشافعي رحمه الله جمع بين الأحاديث كلها ورد المجمل إلى المبين «فجعل حديثي أبي سعيد وعبد الرحمن بن عوف «فيهما التصريح بأن سجود السهو قبل السلام».
- النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج1، ص110.

خلص إلى الأخذ بالأحاديث التي ورد فيها السهو قبل السلام. فلو كان ما قال جمعاً حقيقياً لما صار إلى تعطيل الأحاديث التي نصت على السجود بعد السلام. فلذلك حق لابن رشد الحفيد بنظره الثاقب العلمي والمنهجي أن يحشر مذهب الشافعي ضمن مذهب الترجيح.

ويبيّن هذه القاعدة أبو الحجاج يوسف الفندلاوي (توفي543هـ) ويكشف عنها ويوضّح بناءه عليها حين تطرق لمسألة سجود السهو، فنص على ذلك بقوله: «وهذا الذي ذهبنا إليه في هذه المسألة هو الحق الذي لا غطاء عليه، لأنا بنينا أحاديث باب السهو على هذا البناء، ووضعناها على هذا الموضع، واستعملنا كل حديث منها على فائدة. من غير أن نطرح منها شيئاً، أو ندعي فيها نسخاً، أو إسقاطاً، أو غير ذلك من الاستنباط البعيد. وفي القول بأن سجود السهو كله قبل السلام، إبطال للأحاديث الصحيحة المشهورة عن النبي ﷺ، أنه سجد للسهو في الزيادة بعد السلام. فصار ما قلناه هو الوزان والعدل الذي لا خفاء فيه، لأنا استعملنا كل حديث على فائدة، ولم نطرح منها شيئاً»[1].

وأما مذهب الجمع والترجيح، وهو مذهب أحمد بن حنبل، فقد جاء نظره -كما قال ابن رشد- «مختلطاً من نظر أهل الظاهر، ونظر أهل القياس»[2] ذلك أن أهل الظاهر إنما قصروا الحكم على محله، دون تعديته إلى غيره، فالتزموا بالسجود في المواطن المذكورة من الأحاديث. لأن الشأن عندهم ألا يلتفتوا إلى المعاني غير المنصوصة، مع مقالتهم المعروفة في إنكار القياس. فجاء مذهب الحنابلة مركباً من مذهب القائسين القائلين ما ثبت للشيء ثبت لنظائره، ومذهب نفاة القياس من الظاهرية.

والحق أن مذهب مالك -رحمه الله- أسد وأصوب، لأنه جمع الأدلة

---

(1) الفندلاوي، أبو الحجاج يوسف بن دوناس. **تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف**، تحقيق: أحمد البوشيخي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419هـ/ 1998م، ج2، ص203.

(2) ابن رشد الحفيد، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج1، ص140.

في المسألة فأعملها، ونظر فيها نظر المتبصر الخبير بمعانيها، ففرق على إثر ذلك بين السجود قبل السلام في النقصان، وبعد السلام في الزيادة. وإن كان القول بالتخيير على ما جرى عليه المذهب الشافعي قد يعمل به رفعاً للحرج على المكلفين، وبخاصّة إذا علم أنه «لا خلاف بين هؤلاء المختلفين وغيرهم من العلماء أنه لو سجد قبل السلام، أو بعده للزيادة أو النقص أنه يجزئه، ولا تفسد صلاته، وإنما اختلافهم في الأفضل»[1].

رابعاً: يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار لا مأخذ الاستظهار

لا غرو أن التفكير العلمي الخاضع لمنهج دقيق ينطلق من مقدمات استدلالية منطقية، ليخلص على إثرها إلى نتائج محكمة، أو على الأقل يغلب عليها الإحكام والضبط. لكن تنكّب هذا المسلك يقود حتماً ويدفع ببعض الزائغين إلى وضع نتائج قد استقر عليها تفكيرهم، ونسجتها أخيلتهم دون تمحيص ولا تدقيق، فيسعون جاهدين بكل الوسائل إلى حشر ما استطاعوا من الشبهات فيجعلونها أدلة على نتائجهم المعكوسة، من غير أن تكون موافقة لتلك الأدلة، التي طمعوا أن تكون محققة لأغراضهم ومقاصدهم، فتكون المقدمات (الأدلة وطريقة الاستدلال) في تباين وتناقض صارخ مع النتائج (المدلولات) المتوخاة منها. فمن ثمة وجدنا الشاطبي يلجم الزائغين عن مسلك العلماء بلجام هذه القاعدة، فبين لهم أن الأدلة إنما تؤخذ مأخذ الافتقار لا مأخذ الاستظهار، فقال -رحمه الله- في هذا الشأن مبيناً هذه القاعدة: «فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين: أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، واقتباس ما تضمنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم... وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة. الثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحر لقصد الشارع، بل

---

(1) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1869. حكاه عن القاضي عياض وجماعة من الشافعية.

المقصود منه تنـزيل الدليل على وفق غرضه. وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة»[1].

ومعنى هذه القاعدة، شبيه بما هو موجود في العمليات الرياضية على وجه الخصوص، فإن الرياضي ينطلق في تحليله وبرهنته من مقدمات تستلزم عنها نتائج، فمن الخطأ البيِّن رسم النتائج أو وضعها ثم البحث لها عن مقدمات. فلا شك في أن مثل هذا العمل يفضي إلى الخلل. فكذلك الأصولي فإنه يقعّد القواعد ويضع الموازين لعملية الاستنباط التي يتولاها الفقيه المجتهد، فيضعها في محالّها تنـزيلاً على أفعال المكلفين، بعد تدقيق النظر فيها والوقوف على مناطاتها. فالمختبر الأصولي الفقهي يتضمن مجموعة من المواد الكيماوية المختلفة التفاعل، فتؤخذ أفعال المكلفين للكشف عما داخلها من التغيرات والتبدلات أو عما التبس بها من الأحوال، فبفضل تلك المواد الكيماوية التي هي الأدلة الأصلية والتبعية تنكشف حقيقة الأفعال الإنسانية من الوجهة الشرعية، ذلك أن كل فعل إنساني فردي أو جماعي لا يخلو من حكم شرعي.

ونضرب لهذه القاعدة مثلاً من العلوم الإنسانية، وهو ما سمي بالتفسير الاقتصادي للتاريخ. فأصحاب هذه المقالة جعلوا من الاقتصاد بغيتهم واتكأوا عليه، وأن به ينشأ كل شيء وما عداه لا يؤبه به ولا يخطر بحسبان. وهذا خلل، فالعامل الاقتصادي هو جزء من التفسير، وليس هو التفسير كله، لأن الإنسان الفاعل في التاريخ والمحرك له، تحركه نوازع وعوامل كثيرة منها الجانب الاقتصادي. وإذا اتخذنا من الاقتصاد تكأة في بيان الجانب التاريخي وتفسيره، فلا جرم أننا غيبنا الجوانب الأخرى، نفسية واجتماعية ودينية واقتصادية... إلخ.

وقد كشف إنجلز، وهو أحد أبرز المؤسسين للفكر الماركسي، ورواد المادية التاريخية، عن الجموح والمبالغة في التفسير الاقتصادي للتاريخ،

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص77-78.

فكتب إلى يوسف بلوخ عام (1890م) يقول: «إن توجيه الكتّاب الناشئين، الاهتمام إلى الجانب الاقتصادي، بأكثر مما يستحق، أمر يقع اللوم فيه على عاتقي وعاتق ماركس. لقد كان علينا أن نؤكد هذا المبدأ الرئيسي. لنعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه، ولم يكن لدينا الوقت أو المكان أو الفرصة، لنضع العناصر الأخرى التي تتضمنها العلاقة المتداخلة في مواضعها الحقيقية»[1].

خامساً: الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال

وهذه من القواعد المبثوثة في كتب الأصول والخلاف، ومعناها أن الدليل لا يثبت بالشك والاحتمال، بل يثبت بقوة الحجية، ونصاعة البرهان ووضوحه. وغالباً ما يطلق الأصوليون على أدلة المخالف، حين يتطرق إليها الاحتمال والشك، شبه الأدلة. كما هو الشأن عند الغزالي في (المستصفى) وغيره.

فمن ثمة نبه العلماء على أن قضايا الأعيان وحكايات الأحوال لا تصرف الدليل عن عموميته وكليته، وهذا يعني أنها لا تعود عليه بالإبطال، لأنها بمثابة الجزئيات التي تندرج تحت الكليات. وإن خالفت فإنما خلافها للدليل لاعتبارات معينة وجزئية. بخلاف الدليل فإنه عبارة عن قاعدة مطردة وكلية[2].

ولا نعني بمعنى الاحتمال، الذي إذا تطرق إلى الدليل سقط به الاستدلال، كلَّ احتمال ولو كان ضعيفاً؛ إذ الاحتمالات لا تنتهي، ولا تقف عند حد معين، ولو على جهة التخمين والظن، وإنما نعني بذلك الاحتمال الذي عضدته القرائن واحتفت به حتى صار مسقطاً للدليل. وذلك باعتبار التساوي الحاصل بين الاحتمال والدليل. وعلى هذا وقع تنبيه القرافي، فقال: «الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي، أو المقارب،

---

(1) باقر الصدر، محمد. **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، (د. ت.)، ص154. نقله عن كتاب **التفسير الاشتراكي للتاريخ**، ص116.

(2) انظر تفصيل ذلك في الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص260 وما بعدها.

أما المرجوح فلا»[1]. وقد توسع القرافي في بيان ذلك مبيناً أن مراد العلماء من القاعدة، إنما هو «الاحتمال المساوي أو المتقارب. وأما الاحتمال المرجوح فلا يمكن أن يكون مسقطاً للاستدلال، فإنه لا يكاد يوجد نص لا احتمال فيه، ولا واقعة لا احتمال فيها، ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة، والعمدة على الظواهر، بل المقصود الاحتمال المساوي، لأن به يحصل الإجمال والظاهر لا إجمال فيه»[2]. ووفقاً للقرافي فإن الاحتمال المساوي لا يقع على دليل الحكم فقط، وإنما قد يقع كذلك على محل الحكم. فيترتب عن الأول الإجمال في الدليل، فيفضي إلى إسقاطه، وذلك لاستواء الاحتمالات، دون حصول ذلك في الثاني الواقع في محل المدلول. فههنا ينبغي صرف حكاية الحال إلى العموم[3].

فلا جرم أن يكون للقرائن أثر في قوة الاحتمال من جهة ترجيح الدليل أو سقوطه، ومعنى هذا أن الاحتمال لا يسقط الدليل بالمرة، وإنما ينظر في القرائن، فإن كان لها تأثير قوي على سقوط الدليل من جهة الاستدلال به، فلا شك في سقوطه، وإن كان للقرائن تأثير من جهة رفع الاحتمال وتقوية الدليل، فلا شك كذلك في رجحانية الدليل على الاحتمالات التي قد ترد عليه. إذن فليس كل احتمال معتبر في سقوط الدليل سواء من جهة ثبوته أو دلالته[4].

سادساً: كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة

ومفاد هذه القاعدة أن الدليل الذي يعتدّ لابد أن يكون واضحاً، ويظهر المراد منه. أما ما كان منه يترتب عنه إشكال وفيه اشتباه، فليس بدليل في

---

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص518. وقد عزا العلماء هذه القاعدة إلى الشافعي، وانظر أيضاً:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج3، ص171.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص187. انظر كذلك:
- الشوشاوي، **رفع النقاب**، مرجع سابق، ج3، ص117-118.

(3) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص187. انظر كذلك:
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص519.

(4) دكوري، **القطعية من الأدلة الأربعة**، مرجع سابق، ص134.

الواقع. وفي ذلك يقول الشاطبي: «وقد علم العلماء أن كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة، حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه، ويشترط في ذلك أن لا يعارضه أصل قطعي. فإذا لم يظهر معناه لإجمال، أو اشتراك، أو عارضه قطعي، كظهور تشبيه فليس بدليل، لأن حقيقة الدليل أن يكون ظاهراً في نفسه، ودالاً على غيره، وإلا احتيج إلى دليل، فإن دل الدليل على عدم صحته فأحرى أن لا يكون دليلاً»[1].

وقد نص أبو الحسين البصري على أن «ما ليس بدليل لا يجوز أن يتعلق الحكم به»[2]. وذهب السرخسي إلى أنه: «لا يترك الاحتجاج بما هو الحجة، والاشتغال بما ليس بحجة»[3]. وقال القرافي: «وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه»[4].

فالدليل المعتمد ما كان سليماً ومقبولاً وقوياً من حيث حجيته. وما عداه فهو من شبه الأدلة التي لا ترقى أن تكون دليلاً. على أن لأهل الضلالات والبدع تمسكاً غريباً بهذه الشبه، ينبىء عن اعوجاج في التفكير، وكلالة في الفهم، فهم بذلك عن سبيل الدليل والاستدلال ناكبين، وبالشبه متمسكين، وفي المتشابهات خائضين.

وقد تصدى الشاطبي لطريق أهل البدع بالنقض، فكشف عن عوارها، وبيَّن اختلالها لكونها لا تنضبط بمنهج سليم في الاستدلال. لذلك قرر أن: «من نظر إلى طريق أهل البدع في الاستدلال عرف أنها لا تنضبط، لأنها سيالة لا تقف عند حد. وعلى كل وجه يصح لكل زائغ وكافر أن يستدل على زيغه وكفره، حتى ينسب النحلة التي التزمها إلى الشريعة... وكذلك كل من اتبع المتشابهات، أو حرف المناطات، أو حمل الآيات ما لا تحمله عند

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص239.
(2) البصري، أبو الحسين، **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد أبي زنيد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1410هـ، ج1، ص240-239.
(3) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص369.
(4) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص420.

السلف الصالح، أو تمسك بالأحاديث الواهية، أو أخذ الأدلة ببادي الرأي، له أن يستدل على كل فعل أو قول أو اعتقاد وافق غرضه بآية أو حديث لا يفوز بذلك أصلاً، والدليل عليه استدلال كل فرقة شهرت بالبدعة على بدعتها بآية أو حديث من غير توقف... فمن طلب خلاص نفسه تثبت حتى يتضح له الطريق، ومن تساهل رمته أيدي الهوى في معاطب لا مخلص له منها إلا ما شاء الله»[1].

وقرر هذا الأمر -كذلك- بقوله: «فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية والفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له»[2].

وأضرب لهذه القاعدة مثلاً بما وقع عند ابن حزم في نفي القياس والتعليل؛ إذ تمسك بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المَائدة: 3] وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38][3] على أن أهم استدلال عنده على بطلان التعليل قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبيَاء: 23].

فقد وجه ابن حزم -رحمه الله- الآية توجيهاً يتسم بالمغالطة والشطط في الاستدلال، ليس ذلك إلا نصرة لمذهبه في إبطال التعليل، الذي هو لب القياس وجوهره، فقال: «فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها «لِمَ؟»، وإذا لم يحلَّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: «لِمَ كان هذا؟» فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمراً كذا لأجل كذا، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه،

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص285.

(2) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص222.

(3) ذكر ابن حزم هاتين الآيتين في بداية تناوله لمبحث القياس، وتحديدا في فصل: (بحث في الرد على القائلين بالقياس). انظر:
- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص3.

فلا يحل لأحد أن يقول: لم كان هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً؟ لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل، وألحد في الدين، وخالف قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فمن سأل الله عما يفعل فهو فاسق»[1].

لكن هذا الاستدلال الحزمي بالآية فيه إشكال واشتباه، ذلك أنه لم يفرق بين سؤال المحاسبة والمعاتبة الذي لا جرم أن صاحبه يُعدُّ في عداد الكفار، ولا يصدر ذلك عن مؤمن البتة، وبين سؤال الفهم وطلب العلم الذي لا يصدر عن المقربين إلا على جهة التعبد والتذلل، كما وقع من الملائكة المقربين والأنبياء المجتبين، والعلماء والفقهاء والمجتهدين الصالحين، وليس في ذلك سوء أدب ولا تطاول على الباري عز وجل، وإنما هو مزيد تعميق الفهم، وإدراك جيد لما انطوت عليه الآيات البينات من العلل والحكم. وفي بيان ذلك يقول ابن عاشور: «والسؤال هنا بمعنى المحاسبة، وطلب بيان سبب الفعل، وإبداء المعذرة عن فعل بعض ما يفعل، وتخلص من ملام أو عتاب على ما يفعل... وليس المقصود هنا نفي سؤال الاستشارة أو تطلب العلم كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ [البَقَرَة: 30]، ولا سؤال الدعاء، ولا سؤال الاستفادة والاستنباط مثل أسئلة المتفقهين أو المتكلمين عن الحكم المبثوثة في الأحكام الشرعية أو في النظم الكونية، لأن ذلك استنباط وتتبع وليس مباشرة بسؤال الله تعالى، ولا لتطلب مخلص من ملام... وتستخرج من جملة «لا يسأل عما يفعل» كناية عن جريان أفعال الله تعالى على مقتضى الحكمة بحيث إنها لا مجال فيها لانتقاد منتقد إذا أتقن الناظر التدبر فيها أو كُشف له عما خفي منها»[2].

وهناك مثال آخر بما وقع عند الغزالي في إبطال الأخذ بشرع من قبلنا،

---

(1) المرجع السابق، ج8، ص102-103.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج17، ص46. وانظر كذلك:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص216 وما بعدها (ابن حزم والتعليل). فقد أطال أستاذنا أحمد الريسوني حفظه الله في الرد على ابن حزم مفنداً شبهاته واستدلالاته في مسألة التعليل.

جاعلاً إياه ضمن «الأدلة الموهومة» على حد اصطلاحه. فقد استدل ببعثه ﷺ معاذاً إلى اليمن فقال له: «بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة والاجتهاد». فظن الغزالي أن التنصيص على هذه الثلاث لا يدل على الرجوع إلى شرع من قبلنا ولا الأخذ به. وهذا الاستدلال من الغزالي -رحمه الله- لا يستقيم لتضمنه الشبهة والإشكال، وذلك من وجهين:

- أن القائلين بشرع من قبلنا الذين بنوا عليه بعض اجتهاداتهم الفقهية، لا يقولون بالرجوع إلى التوراة والإنجيل، كما توهم الغزالي وغيره، وإنما مقصودهم ما ورد محكياً في القرآن والسنة الصحيحة وسُكت عنه[1].

- أن حديث معاذ رضي الله عنه لا ينفي صراحة الرجوع إلى شرع من قبلنا الوارد في القرآن والسنة النبوية، فذلك مضمن فيه؛ بمعنى أن شرع من قبلنا مضمن في جوابه (بالكتاب والسنة). فلئن كان الاجتهاد هو استفراغ الوسع وبذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي بناء على الكتاب والسنة، فلا جرم أن شرع من قبلنا متضمن فيهما. وهذا ما جرى عليه الأئمة حتى المنكرون منهم وعلى رأسهم الغزالي، حين رجع إلى الاستدلال بشرع من قبلنا في مواطن كثيرة من (الاحياء) وغيره. إذن فاستدلال الغزالي بحديث معاذ فيه إشكال واشتباه فيطرح لأجل ذلك. لأنه ليس دليلاً دالاً على المقصود، وإن كان قد يدل في موطن آخر بحسب السياق والاستدلال.

سابعاً: عدم الدليل يستلزم عدم الحكم

وهذه القاعدة فرع عن القاعدة السالفة، ومعناها أن الحكم مرتبط بدليله، فإذا فقد الدليل استلزم عنه فقدان الحكم، وانتفاؤه مؤذن -بلا ريب- بانتفاء الحكم، فلا يتصور وجود حكم عار عن دليله، وإلا لوجب تكليف الغافل والناسي، وتكليف ما لا يطاق، وهذا أمر منفي عن الشريعة. فعلاقة الحكم

---

(1) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص99-100. انظر كذلك:
- النسفي، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج2، ص170.
- البزدوي، **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج3، ص398-399.

بدليله، مثل علاقة العلة بمعلولها وجوداً وعدماً، فكذلك ههنا يدور الحكم مع دليله وجوداً وعدماً.

وقد تعرض لهذه القاعدة الجويني في معرض حديثه عن استصحاب الحال؛ هل هو دليل مستقل بنفسه أم لا؟ فقال: «فإذا ثبت حكم متعلق بدليل، ولم يتبدل مورد الحكم، فليس هذا من مواقع الاستصحاب، فإن الحكم معتضد بدليل، وهو مستدام، فدام الحكم بدوامه»[1].

وقد تطرق إليها ابن قدامة المقدسي فقال: «ومهما انتفى الدليل وجب النفي»[2] وممن نبه عليها -كذلك- البيضاوي فقال: «فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل»[3].

وقد قام ابن السبكي بشرح كلام البيضاوي وتوضيحه فقال: «وتقريره أن فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل، وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم. لأن عدم [حكم][4] الدليل يستلزم عدم الحكم، لأنه لوثبت حكم شرعي ولا دليل عليه للزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع»[5].

ثامناً: عدم الدليل لا يدل على عدم الوجود

إذا تقرر سابقاً أن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم، فإن هذه القاعدة تؤكد

---

(1) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص735.

(2) ابن قدامة، **روضة الناظر**، مرجع سابق، ص147.

(3) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ/ 2008م، ص229.

(4) لعل هذه الكلمة زيدت من قبل النساخ، وإلا فالمعنى بدونها واضح، وهو الموافق لما أراده المصنف البيضاوي، وهو الذي درج عليه -كذلك- ابن السبكي آنفا في بداية هذه الفقرة من شرحه، وهي لفظة مشوشة على المعنى، ذلك أن عدم الدليل أو فقدانه دال على عدم الحكم، بل يستلزم عدمه قطعاً.

(5) ابن السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص188. وانظر أيضاً:
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج4، ص395 وما بعدها.

أن عدم الدليل لا يدل على العدم المطلق، أو لا يدل على عدم الوجود. وهي التي تصاغ بصيغة أخرى: عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود[1]. لأن المجتهد الباحث عن الدليل، قد لا يعثر عليه، فيصرح بعدم الدليل في المسألة. وتصريحه هذا لا يدل على عدم وجود الدليل البتة، لأنه قد يأتي من له غوص في البحث، ونظر ثاقب، وقريحة متقدة فيعثر على الدليل. يقول الغزالي: «وعدم عثورك على الدليل، لا يغلب على الظن عدم الدليل»[2].

تاسعاً: الدليل العقلي مركب على الدليل السمعي

يقول الشاطبي: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»[3] وقد صاغ الشاطبي هذه القاعدة على المذاهب الكلامية الأشعرية، فمن ثمة يرى أن العقل تابع للشرع غير مستقل. وسنفصل القول في حجية الدليل العقلي في: (رتبة العقل من بين الأدلة) من الباب الثاني.

عاشراً: لا يعمل بالدليل إذا عورض بمثله أو بما هو أقوى منه، والدليل الراجح مقدم في العمل على الدليل المرجوح

لا يخفى أن الحياة البشرية لا تعرى عن القضايا والمستجدات، فهي في ازدياد وتناسل مستمر، فهكذا أراد لها خالقها وبارئها عز وجل. فمن ثمة كانت طبيعتها وخاصيتها التي فطرت عليها أنها لا تقبل الركود أو الجمود، بل إنما هي في سعي حثيث إلى التجدد والتطور. مما ينجم عنه مزيد من تعميق نظر المجتهدين فيها، بغية تنـزيل الأحكام الشرعية عليها بناء على الأدلة المثمرة لذلك، غير أن إعمال المجتهدين للأدلة وتنـزيلهم إياها على تلك

(1) المطيعي، **سلم الوصول بهامش نهاية السول**، مرجع سابق، ج4، ص396. وقد ذكر أن هذه المسألة لها متعلق بعلم الكلام في أفعال المكلفين.

(2) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص625.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص35.

الوقائع، قد يورث تبايناً واختلافاً ناجماً عن كيفية إعمال تلك الأدلة إدراكاً وتحصيلاً وتنـزيلاً. أو ناجماً عن الأدلة نفسها من حيث تنوعها وتباينها في الظاهر.

فمن هنا تظهر أهمية هذه القاعدة؛ إذ لا جرم أن تكون منبهة على النظر السديد والرشيد، الذي ينحو إلى إعمال الدليل الأقوى والراجح بدلاً من الدليل الأدون والمرجوح، ولا يتم ذلك إلا بسبر غور الأدلة والتمكن من معرفتها وطرق الاستدلال بها. فالاستنكاف عن هذه القاعدة، فإنما هو عدول عن المنهج المعرفي الذي أسسه الأصوليون، ومن وظائفه أن يرتب الأدلة، وينظر فيها بحسب قوتها الحجاجية والاستدلالية.

وممن نبه إلى هذه القاعدة أبو الوليد الباجي فقال: «إذا عورض الدليل بمثله، أو بما هو أقوى منه بطل الاحتجاج به، إلا أن يبيِّن المسؤول ترجيحاً لدليله على دليل السائل. فإن استدل بكتاب فعورض بآية أخرى وقف دليله بها، وكذلك إن عورض بخبر متواتر. فإن عورض بخبر آحاد لم يقف دليله وثبتت حجته، فإن استدل بخبر فعورض دليله بخبر آحاد وقف دليله، إلا أن يرجح بضرب من الترجيحات التي نذكرها بعد»[1]. فلا جرم أن العبرة بالأقوى لا بالأضعف.

ويقول محمد بن عبد الحميد الإسمندي: «ينبغي أن يختار ما هو أقوى الدلائل عنده، فإن كان من النصوص يظهر وجه التعلق به بأوضح الوجوه، وإن كان من العلل فيأتي بالعلة الصالحة المؤثرة، ويبين وجه تأثير العلة في الأصل، ويبين أنها موجودة في الفرع»[2].

وينبني على هذه القاعدة أن المجتهد لا يتخير بين الدليلين إذا تساويا عنده، بل يرجح بينهما. لأن الشأن في الاجتهاد هو النظر في الدليل من جهة

---

(1) الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص666.

(2) الإسمندي، محمد بن عبد الحميد. **طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف**، تحقيق: زكي عبد البر، القاهرة: دار التراث، (د. ت.)، ص5.

الترجيح، والتخيير يبطله[1]. وقد قرر الشاطبي -رحمه الله- «أن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال»[2]. واعتبر أن في التقيد بالترجيح اتباعاً للدليل، لا اتباعاً للهوى[3].

والترجيح ليس دليلاً في ذاته، وإنما يفيد «بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة»[4] فهذه القوة هي التي تلحق الدليل، فيصير بها أقوى من غيره عند وجود التعارض بينهما مع انعدام الجمع، ما أمكن المصير إليه سبيلاً. لأجل ذلك ذهبنا إلى القول تقعيداً -وكذلك جمعاً بين القاعدتين لأن إحداهما متممة للأخرى- (الدليل الراجح مقدم في العمل على الدليل المرجوح). وقد حكى غير واحد من الأصوليين الإجماع على العمل بالترجيح[5] ومن ذلك ما نص عليه الفخر الرازي في معرض حديثه عن اجتماع الصحابة على الأخذ بكثرة الرواة لحصول قوة الظن فقال: «أجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل، وجواز ترجيح الدليل إنما كان لزيادة القوة في أحد الجانبين، وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الأدلة»[6].

وقد عزا الشاطبي إلى الأصوليين الاتفاق «على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً، من غير نظر في ترجيحه على الآخر»[7]. وذهب الشوكاني إلى أن

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص50.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص135.

(3) يستحسن مراجعة الفصل الذي عقده الشاطبي في أنه لايتخير من أقوال المجتهدين بالتشهي، بل بالترجيح لأهميته ونفاسته.
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص132 وما بعدها.

(4) بدران، أبو العينين بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، (د. ت.)، ص70.

(5) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص741. انظر كذلك:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص164.
- الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج2، ص447.
- الأنصاري، **مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت**، مرجع سابق، ج2، ص204.

(6) الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج2، ص447.

(7) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص122.

العمل بالترجيح «متفق عليه ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به، ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح»[1].

ونحن نمثل لهذه القاعدة بحديث عائشة وأم سلمة -رضي الله عنهما- زوجي النبي ﷺ، أنهما قالتا: «كان رسول الله ﷺ يصبح جنباً من جماع، غير احتلام، في رمضان، ثم يصوم»[2].فقد رجح العلماء حديثيهما على حديث أبي هريرة ﷺ: «من أصبح جنباً فلا يصوم»[3]. وكان ينسب ذلك إلى رسول الله ﷺ. لكونهما أكثر صحبة لرسول الله ﷺ ومعاشرة له؛ إذ هما زوجتاه ومن أكثر الناس لصوقاً به واطلاعاً على أحواله الخفية. ثم «لأن الأدوم صحبة أعرف بما يدوم من السنن وما لا يدوم»[4]. ناهيك عن حفظهما وفقههما. قال الشافعي: «فأخذنا بحديث عائشة وأم سلمة زوجي النبي ﷺ دون ما روى أبو هريرة عن رجل عن رسول الله بمعان: منها أنهما زوجتاه، وزوجتاه أعلم بهذا من رجل إنما يعرفه سماعاً أو خبراً، ومنها أن عائشة مقدمة في الحفظ وأن أم سلمة حافظة، ورواية اثنين أكثر من رواية واحد، ومنها أن الذي روتا عن النبي المعروف في المعقول والأشبه بالسنة»[5].

---

(1) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص459.

(2) الأصبحي، **موطأ الإمام مالك**، مرجع سابق، ج1، ص290.

(3) رواه أحمد وابن حبان وغيرهما،
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج44، ص268، حديث رقم 26668.
- البستي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، مرجع سابق، ج8، ص261، حديث رقم 3486. وقد رجع أبو هريرة عن القول بذلك حين بلغه خبر عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما.
- الخطابي، **معالم السنن**، مرجع سابق، ج2، ص99.
- النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج5، ص3001.

(4) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص107.

(5) الشافعي، **اختلاف الحديث**، مرجع سابق، ص142، وانظر أيضاً:
- السوسوه، عبد المجيد محمد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث**، الرياض: دار الذخائر، 1417هـ/ 1997م، ص363.

حادي عشر: الدليل الأعلى مقدم على الدليل الأدنى

ولا يخفى أن هذه القاعدة لها علاقة بسابقتها من الوجه الذي بسطته هناك، ولكن معنى القاعدة من وجه آخر أن المجتهد لا يستعمل إلا الأدلة القوية والمقدمة على غيرها في الرتبة، ولا يعدل عنها إلى ما هو دونها إلا إذا عجز عن الإتيان بها في محل الاستشهاد والاستدلال، فالدليل الأعلى قوته الاستدلالية والحجاجية تجعله مقدماً على غيره، فلأجل ذلك يقدمون النصوص إذا ظفروا بها أو وجدت على القياس وغيره.

ومثال ذلك ما ذكره أبو يوسف الفندلاوي في مسألة صلاة الاستسقاء: «وهذه الأحاديث معتمدنا في صلاة الاستسقاء، لأنها أحاديث صحيحة فقدمناها على القياس». وينتقد أبا حنيفة لكونه يقدم القياس على النصوص فيقول في الرد عليه: «وإنما اعتمد أبو حنيفة على القياس، واطَّرح الأحاديث الصحيحة وراء ظهره، ولا عمل للقياس مع وجود النص»[1]. فمن ثمة وجدنا علماء أصول الفقه يرتبون الأدلة بحسب أهميتها وقوتها. وسيأتي بيان ذلك - إن شاء الله تعالى- في أثناء تناول نظرية الترتيب والموازنة.

ثاني عشر: الدليل المعمول به أكثرياً مقدم على الدليل المعمول به قليلاً

هذه القاعدة نص عليها غير واحد من العلماء، وذكروها في موطن الترجيح بعمل أكثر السلف، وقد أحكم الشاطبي تحريرها وبيانها. فقال في شأنها: «كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أولا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل. فهذه ثلاثة أقسام: أحدهما: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام، كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها، والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع

(1) الفندلاوي، **تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك**، مرجع سابق، ج2، ص261.

وسواها من الأحكام، التي جاءت في الشريعة، وبينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً... والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً أو أكثرياً. فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريقة السابلة... فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أولغير معنى شرعي، وباطل أن يكون لغير معنى شرعي... والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله»[1].

وقد أسهب الشاطبي في بيان المعنى الذي يؤول إليه العمل بالقليل حتى قال في ذلك: «أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب. وله مواضع، كوقوعه بياناً لحدود حدَّت، أو أوقات عينت، أو نحو ذلك»[2].

ولا يُعتدّ بالقسم الثالث لاشتداد مخالفته، ولخلوّه من دليل معتبر، فضلاً عن كونه مخالفاً لما جرى عليه العمل عند السابقين، متنكباً بذلك منحاهم الاستدلالي، وحائداً عن منهجهم في الفهم والاستنباط. فلم يبق من جهة الاعتبار سوى القسم الأول الذي عليه الأكثرون. ولهذا ينبغي للمجتهد رعيه عند الاجتهاد، وأن يقدمه على ما سواه مما عمل به قليلاً إلا لمرجح مقصود شرعاً.

ومما يشهد لهذه القاعدة، ما ورد في صفة وضوء النبي ﷺ، حيث ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه توضأ مرة مرة، ومرتين مرتين، ولكن الذي عمل به أكثرياً، وواظب عليه هو وأصحابه أنه توضأ ثلاثاً ثلاثاً. وقد بوب البخاري لذلك كله في جامعه الصحيح: (باب الوضوء مرة مرة) ذكر فيه حديث ابن عباس قال: توضأ النبي ﷺ مرة مرة. و(باب الوضوء مرتين مرتين) نقل فيه حديث عبد الله بن زيد: أن النبي ﷺ توضأ مرتين مرتين. و(باب الوضوء ثلاثاً

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص56، 57، 71.

(2) المرجع السابق، ج3، ص58.

ثلاثاً) أورد فيه حديث حُمران مولى عثمان، أنه رأى عثمان بن عفان دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرار فغسلهما، ثم أدخل يمينه في الإناء فمضمض واستنشق، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرار، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه، غفر له ما تقدم من ذنبه»[1].

ومن الأمثلة التي ينبغي إدراجها هنا، ما رواه أبوداود عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة، «أن رسول الله ﷺ كان يكبِّر في الفطر والأضحى، في الأولى سبع تكبيرات، وفي الثانية خمساً»[2]. وروى الترمذي عن كَثير بن عبد الله، عن أبيه، عن جده «أن النبي ﷺ كبَّر في العيد، في الأولى سبعاً قبل القراءة، وفي الآخرة خمساً قبل القراءة»[3]. وروى أبو داود أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان: كيف كان رسول الله ﷺ يكبِّر في الأضحى والفطر؟ فقال أبو موسى: «كان يكبِّر في العيد أربعاً؛ تكبيره على الجنائز...»[4].

وأكثر أهل العلم من الصحابة وغيرهم ذهبوا إلى الأخذ بحديث عائشة وجدِّ كَثير، لكونه مما اشتهر العمل به أكثر. قال الخطابي: «وهذا قول أكثر أهل العلم، وروي ذلك عن أبي هريرة وابن عمر وابن عباس وأبي سعيد الخدري، وبه قال الزهري ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه»[5].

---

(1) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص72، حديث رقم 162.

(2) السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج1، ص368، حديث رقم 3674.

(3) الترمذي، **الجامع الصحيح «سنن الترمذي»**، مرجع سابق، ج2، ص416، حديث رقم 536. وقد حسن الترمذي حديث جد كثير.

(4) رواه أبو داود وأحمد، وغيرهما، انظر:
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج1، ص369، حديث رقم 1153.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج32، ص510، حديث رقم 19734.

(5) الخطابي، **معالم السنن**، مرجع سابق، ج1، ص217.

وبناء على هذه القاعدة نبه الشاطبي على قصد مالك -رحمه الله- في مراعاة عمل أهل المدينة، من حيث دلالته على العمل المستمر والأكثر وقوعاً، وما عداه وإن وردت فيه أحاديث آحاد، فلا يبلغ مبلغ هذا العمل المتواتر المفيد للقطع. فلا جرم إذن أن تكون قوته الاستدلالية كامنة في استمراريته، والمداومة عليه. ففي معرض بيان اتباع العمل المستمر بدل الأقل يقول الشاطبي: «ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك -رحمه الله- في جعله العمل مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث. وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ، أو في قوة المستمر»[1].

ثالث عشر: الدليل المعتبر ما شهدت له الشريعة بالاعتبار

ومعنى هذه القاعدة أن الدليل الخاص أو العام ما شهدت له الشريعة بالاعتبار. ولا يعني ذلك الرجوع إلى دليل جزئي بعينه، وإنما شهود الشريعة بالاعتبار هو دلالات كلياتها العامة، ودلالات مقاصدها عليه، حتى يتسنى ترتيب الأحكام عليه. وإلا كان مرفوضاً، لأن ما لا تشهد له الشريعة، فهو منقوص وباطل لا يعمل به، فكيف يصير دليلاً، فهذا لا يستقيم. يقول الشاطبي: «فكل دليل خاص أو عام شهد له معظم الشريعة فهو الدليل الصحيح، وما سواه فاسد؛ إذ ليس بين الصحيح والفاسد واسطة في الأدلة يستند إليها؛ إذ لو كان ثم ثالث لنصت عليه الآية»[2].

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص66. وقد سبق إلى هذا المعنى ابن قتيبة رحمه الله؛ إذ قال: «فقرن عن قرن خير من واحد عن واحد»..
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد الأصفر، القاهرة: دار الإشراق، 1409هـ/ 1989م، ص314. لكن عبارة الشاطبي ههنا أحكم وأوضح.

(2) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص221. المقصود بالآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...﴾ [آل عِمرَان: 7].

رابع عشر: الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال

وتستعمل هذه القاعدة عند وجود تعارض وهمي بين الأدلة، مع إمكان إعمالها، فيصار إلى إعمال دليل مع إهمال الآخر. أما التعارض الحقيقي فلا بد فيه من الترجيح بين الأدلة لتعذر الجمع بينها. ولأجل هذا كان الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال، وأن التعارض الوهمي لا اعتبار له.

يقول الأسنوي: «إذا تعارض دليلان، فإنما يرجح أحدهما على الآخر، إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه دون وجه، فلا يصار إلى الترجيح، لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية، لكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال»[1]. ويقول أبو إسحق الشاطبي: «وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها»[2].

ونمثل لهذه القاعدة بما ذكره عبد الوهاب البغدادي، رداً على من ذهب إلى عدم صحة صوم رمضان في السفر فقال بما نصه: «إذا سافر سفراً يجوز له قصر الصلاة فيه كان بالخيار بين أن يصوم أو يفطر، خلافاً لمن قال: لا يصح صوم رمضان في السفر، وهو داود وبعض أهل مذهبه، لقوله عز وجل: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: 185]. وروي أنه ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان حتى بلغ الكديد ثم أفطر. وقال أنس: سافرنا معه ﷺ في رمضان فمنا من صام ومنا من أفطر، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم»[3].

ولا يخفى أن هذه القاعدة لها علاقة بقاعدة إعمال الأدلة بمجموعها لا على انفرادها.

---

(1) الأسنوي، **نهاية السول**، مرجع سابق، ج4، ص449-450. وانظر أيضاً:
- السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج3، ص210-211.

(2) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص247.

(3) عبد الوهاب البغدادي، **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، مرجع سابق، ج1، ص442. والحديث رواه مالك، انظر:
- مالك، **موطأ الإمام مالك**، مرجع سابق، ج1، ص294.

خامس عشر: إذا وضح الدليل لم يصح العمل بالتأويل

كثيراً ما يلجأ بعض الناس أو بعض الفرق إلى لَيِّ أعناق النصوص والاعتساف عليها بالتأويل، إلى حد إخراجها عن دلالتها، ولو كانت من الوضوح بمكان، ولا يخلو ذلك من خطورة تكمن في حمل الدليل الواضح على مذهب المتأول، فتكون النتيجة بخلاف ما دل عليه الدليل. فلذلك سمى الشاطبي -رحمه الله- هذا المسلك «مما خولف فيه الدليل بالتأويل». أو المخالفة «بالتأويل مع المعرفة بالدليل»(1).

وبيان هذه القاعدة بما حصل من الصحابي قدامة بن مظعون الجمحي رضي الله عنه حيث شرب الخمر زمن عمر رضي الله عنه فلما أراد جلده احتج بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المَائدة: 93] ثم قال: «فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها، فقال عمر: ألا تردون عليه ما يقول؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلت عذراً لمن غبر وحجة على الناس، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ...﴾ [المَائدة: 90]. وفي رواية الحميدي، فقال عمر: «أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله...»(2).

سادس عشر: احتمال الخطأ والصواب في الدليل أولى من العمل بلا دليل

أشار السرخسي إلى هذه القاعدة في معرض حديثه عن التعارض بين قياسين فمثَّل لذلك بتحري جهة القبلة. فقال: «جوّزنا التحري في باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص172.

(2) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص659-660. انظر كذلك:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج6، ص192، 193. والقصة رواها الدارقطني والحميدي عن أبي بكر البرقاني.

أصاب جهة الكعبة أو أخطأ، لأنه اعتمد في عمله دليلاً شرعياً، وإليه أشار علي رضي الله عنه بقوله: قبلة المتحري جهة قصده. وإنما جعلناه مخيراً عند تعارض القياسين لأجل الضرورة، لأنه إن ترك العمل بهما احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه، والعمل بالحال عمل بلا دليل، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعي فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق في القياسين ولا تتحقق في النصين، لأنه يترتب عليهما دليل يرجع إليه في معرفة حكم الحادثة، فلهذا لا يتخير هناك في العمل بأي النصين شاء»[1]..

وقد جرى العمل عند العلماء على صحة صلاة المتوجه إلى غير القبلة، إن هو تحراها باجتهاده فلم يصبها، لأنه عمل بما في وسعه. فلأجل ذلك تجوز للمجتهد والحاكم على اجتهاده إن هو لم يظفر بالمسألة.

سابع عشر: المشاركة في الدليل لا ترفع الخلاف

وهذه القاعدة تعني أن المجتهدين قد يشتركون في القول بدليل ما، ولكن يختلفون في إعماله، أو فيما يبنون عليه من الاجتهادات الفقهية. ومثاله ما أورده ابن عقيل بقوله: «وذلك: مثل أن يستدل الحنفي في مسألة الساجة [الخشبة] بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»، وفي نقض بناء الغاصب إضرار به، فوجب أن لا يجوز، فيقول الشافعي أو الحنبلي: هو حجة لنا، لأن في إسقاط حق مالك السَّاجة من ردها بعينها، والعدول عنه إلى رد قيمتها، إضرار بمالكها المغصوب منه، ولربما تعددت القيمة، فبقي ذلك حقاً وديناً في ذمة الغاصب، وانتقال الحق من عين مالكه إلى ذمة غيره غاية الإضرار»[2].

ومثال آخر ساقه الباجي يتعلّق بقسمة الأراضي المغنومة، قال فيه: «وذلك مثل أن يستدل المالكي في جواز ترك قسمة الأرض المغنومة بما روي

---

(1) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص14.

(2) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص155.

أن النبي ﷺ ترك قسمة بعض خيبر، ولوكان ذلك واجباً لما ترك، فيقول له الشافعي: «هذا مشترك الدليل، فإنه إن كان ترك قسمة البعض فقد قسم البعض، وإن جاز لكم أن تتعلقوا بما ترك، جاز لنا أن نتعلق بما قسم»[1].

وتقرير القاعدة أن الاشتراك في الدليل لا يرفع الخلاف، وإنما الخلاف يرجع إلى كيفية إعمال المجتهد للدليل بحسب ما أفضى إليه. وكثير من القضايا والمسائل الفقهية لم تزل معترك الأنظار، وهي من هذا القبيل. والله تعالى أعلم.

ثامن عشر: لزوم الدليل في النفي مثل لزومه في الإثبات، أو الدليل لازم في الإثبات والنفي

ومعنى القاعدة أن الدليل يلزم المستدلَّ، سواء في الإثبات أو النفي، وإنما حاصل ذلك النفي أن لا يقع في موطن النفي الضروري، فإن لم يكن كذلك توجه السؤال على النافي بمعنى على أي أساس ترتب النفي؟ فعندئذ ينبغي على المستدل أن يأتي بالدليل على النفي. إذن فالدليل كما يلزم المثبت، يلزم -كذلك- النافي. فهما سواء من حيث كونهما يعتمدان على الدليل إثباتاً ونفياً. وعلى هذا جرى المحققون من أهل الأصول، وقد نسبه الباجي إلى الفقهاء والمتكلمين. خلافاً لبعض أصحاب داود الظاهري، الذين ذهبوا إلى أن لا دليل على النافي[2].

لكن ابن حزم مع ظاهريته، فإنه لم يرتض ذلك، فأوجب الدليل على المستدل في الإثبات والنفي، فقال في شأن ذلك: «فإذا اختلف المختلفان فأثبت أحدهما شيئاً ونفاه الآخر، فعلى كل واحد منهما أن يأتي بالدليل على صحة دعواه كما بيناه آنفاً بحكم كلام الله عز وجل. فأيهما أقام البرهان صح قوله»[3]. واختار الغزالي «أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل، والنفي

---

(1) الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، مرجع سابق، ص131.
(2) الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص700.
(3) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص76.

فيه كالإثبات»[1]. وهو اختيار ابن الحاجب في مختصره وبعض شراحه مثل البابرتي[2].

ومن أقوى استدلالات الموجبين للدليل على النافي قول الله جل شأنه: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ...﴾ [البقرة: 111] ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى «طالبهم بالبرهان على النفي»[3]. واستدلوا بقول الله تبارك وتعالى: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [يونس: 39] ووجه الاستدلال بالآية -كما ذكره أبو إسحق الشيرازي- أن الله تعالى ذمهم «بأن قطعوا بالنفي من غير دليل، فدل على أن ذلك باطل»[4].

وفائدة هذه القاعدة أن المطالبة بالدليل ليست خاصة بالمثبت، على ما ذهب إليه بعض الأصوليين، وإنما تتعداه إلى النافي حتى تكون القضايا والمسائل العلمية -كيفما كانت- خاضعة لمنطق الدليل والاستدلال.

هذه إذن بعض قواعد الدليل التي يسر الله تعالى التطرق إليها، من غير أن نكون مستقرين لها في بطون المصنفات الأصولية. وقد صغنا بعضها بأنفسنا، وعليه وقع التنبيه في تمهيد هذا الفصل. وهي تدل على عمق قضية الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، المؤسس على العقل العلمي التقعيدي والتأصيلي. ولا ريب أنه بالإمكان إعمال هذه القواعد في مجالات علمية، وضروب معرفية متعددة، حتى يصير من خلالها وغيرها علم أصول الفقه "علم المنهج"، الذي ينظر في الظواهر الإنسانية فيحللها، ويعمل على النظر في تركيبها من خلال القواعد والآليات التي يتوفر عليها.

ولباب هذا الباب الذي أتى على "نظرية الدليل" نقيده في ما يلي:

- تناول كلٌّ من الأصوليين المتكلمين والأصوليين الفقهاء، ولكلٍّ نظرياته وفهوماته، التي تؤول إلى مسألة قطعية علم أصول الفقه وظنيته. فالأصوليون

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص421.
(2) البابرتي، **الردود والنقود**، مرجع سابق، ج2، ص716.
(3) الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص700.
(4) الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص996.

المتكلمون حصروا مفهوم الدليل في ما أفاد القطع، في حين توسّع الأصوليون الفقهاء في ذلك، فجعلوا القطع والظن من مشمولاته. وقد رجحنا مسلك الأصوليين الفقهاء لأجل أن القواعد الأصولية الظنية معمول بها، وأن الأحكام الشرعية لا تثبت بالأدلة القطعية فحسب، وإنما للأدلة الظنية المعتبرة مدخل في ذلك، فلا جرم أن التفكير العلمي والمنهجي لا يمكن أن يستغني عن الظن المستند إلى دليل معتبر.

- الدليل عند الأصوليين له نظائر: (الحجة، البرهان، الأمارة، البيان، السلطان، العلامة، الآية) حملوها من حيث الإجمال على معنى الدليل، من حيث كونها من الأسامي العامة المترادفة، ذات المعنى المتقارب مع الدليل، وهو ما جعلنا نعكف على بيانها من حيث دلالتها اللغوية والاصطلاحية، ومن حيث إفادة بعضها القطع وبعضها الظن، متقصين في ذلك القضايا والمسائل الأصولية في مظانها. فوجدنا بعض الإطلاقات، ومنها ما كان على سبيل المجاز والتوسع في معنى العبارة.

- شهد القرآن الكريم لنظرية الدليل، فشد من بنيانها، ودعم أركانها، وآزر لبناتها، واقتفى أثره، وسار على نهجه الحديث النبوي الشريف من خلال إشاراته وومضاته البيانية، فكانت بذلك نظرية أصيلة ومتينة أثبتها النقل والأثر، وصدقها العقل والنظر.

ثم أفاض علماء الأصول في بيان هذه النظرية من خلال كشفهم أن الدليل هو مدار علم أصول الفقه، وأن الإجماع وقع على أن القول العاري عن الدليل والأمارة باطل، فلا يجوز التمسك به أو البناء عليه. فانبنى على ذلك أن الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين يرتكز أساساً، وينبني حقاً على الدليل والاستدلال والبرهنة والحجة، وما عداه فخليق به أن يعد ضرباً من التفكير الخرافي والأسطوري.

- لعلماء أصول الفقه "نظريات" في تصنيف الأدلة، وبيان مراتبها وقوتها، فهي ليست على وزان واحد، ولا على نمط واحد. وقد توسع الأصوليون في تعداد الأدلة، فجعلوا منها الأدلة النقلية أو السمعية، والأدلة

العقلية، والأدلة الوضعية، وأضاف بعضهم إلى ذلك الأدلة الحسية، والأدلة المركبة من العقل والحس. وهكذا تتنوع الأدلة وتتوسع، وإن كانت عند التحقيق تؤول إلى النص والعقل أو النص والمصلحة. وكل هذا يدل على عمق الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين ودقته، وتوفّره على آليات النظر والكشف، ليس فقط عن الخطاب الشرعي، وإنما تشمل تحليل بنيات الواقع والعمل على تفكيكه، حتى يتسنى إنزال الخطاب الشرعي عليه بدقة ومنهجية.

- لنظرية الدليل عند الأصوليين قواعد وضوابط، تسهم في بناء الفكر العلمي والمنهجي، وتكشف عن ريادة الأصوليين في ذلك، وقد استخرجنا جملة نافعة من هذه القواعد.

الباب الثاني

نظرية الترتيب والموازنة

تمهيد

قمنا في الباب السابق بكشف الفكر المنهجي العلمي وبيانه عند الأصوليين، من خلال بسط القول عن «نظرية الدليل»، وأنها نظرية ضاربة بأعماقها في تراثنا الإسلامي، خاصة الأصولي منه على وجه التحديد، وليس ذلك إلا لاشتغال الأصوليين بالقضايا المعرفية المتعلقة بالدليل، بل إن أساس صنعتهم وعلمهم يدور فلكه حول الدليل.

وفي هذا الباب نؤكدّ نظرية أخرى، تدخل في بناء الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين وهي «نظرية الترتيب والموازنة». وقبل الانغماس في التنقيب عن هذه النظرية، نود في هذا التمهيد أن نكشف عن علاقة «نظرية الترتيب والموازنة» بمقاصد الشارع في التشريع من جهة، وبمآلات الأفعال من جهة ثانية، فنكون بذلك قد انتقلنا من العام إلى الخاص، بمعنى أن اعتبار المآلات وإن ذكرناها على حدة، فما هي عند التحقيق سوى ضرب من النظر المقاصدي والمصلحي. على أن نظرية الترتيب والموازنة لا يستقيم بناؤها إلا على ضوئهما.

*** نظرية الترتيب والموازنة ومقاصد الشريعة**

لنظرية الترتيب والموازنة علاقة وطيدة وأصيلة بمقاصد الشريعة، فحينما نوازن ونرتب، فإنما ذلك يقع بحسب قصد الشارع في التشريع، من مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد، يقول أبو إسحق الشاطبي: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[1]. ومعتمد الشاطبي فيما قرر

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص6.

وأكد الاستقراء التام فقال في ذلك: «والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[1]. وهذا يعني أن الترتيب والموازنة بمنأى عن تحكم الظنون والأوهام، كما أنها بمعزل عن أن تحمل على الأوهام والخيالات، أو أن تكون على وفق ما تستحسنه الأنفس، من غير التفات إلى قصد الشارع في التشريع.

لأجل ذلك نؤكد أن كل ترتيب وموازنة لا تراعي قصد الشارع في التشريع فهي باطلة. ويتمحض عن هذا أن نظرية الترتيب والموازنة في عمقها إحدى تجليات النظر المقاصدي. ومعنى ذلك أن رعي مراتب الأعمال على إثر الموازنة بينها، تقديماً وتأخيراً وترجيحاً، فإنما الشأن في ذلك يعود إلى معيار المقاصد نصاً أو اجتهاداً، وأعني بذلك المقاصد التي نصَّ عليها الشارع نفسه، أو التي جاءت عن طريق الاجتهاد والاستنباط، فتم التحقق منها استقراء؛ إذ الأصل في الشريعة التعليل بالمصالح، وعلى هذا درج المحققون. قال ابن القيم مقرراً أن الأصل في أحكام الشريعة التعليل: «ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه»[2].

وصفوة الكلام أنه حيثما قلنا هذه القضية أو هذا العمل أولى بالتقديم، والآخر أولى بالتأخير، وهذا يسبق ذاك، وهذا يلحق بما سواه، إلى غير ذلك من مراتب الأعمال والقضايا، فإنما ذلك لا يستقيم إلا بإعمال مقاصد الشرع، وتحقيق مراميه، سواء العامة الإجمالية أو الجزئية التفصيلية. فمن ثمة ينبغي للمجتهد عند الترتيب والموازنة أن يجعل المقاصد قبلته[3] فإن أخطأها

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص6.

(2) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج2، ص86.

(3) وهي عبارة مقتبسة من كلام الغزالي في كتابه (حقيقة القولين)؛ إذ قال: «قبلة المجتهد مقاصد الشرع، فكيف ما يلتفت فهو يراعي مقصود الشرع، فهو مستقبل للقبلة، كالذي أحاطت به جدران الكعبة». انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **حقيقة القولين**، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، بيروت: مؤسسة الريان، 1428هـ/ 2007م، ص63. وقد نقل =

اختلت موازينه، فانتثرت مراتبه. فلا غرو أن يجعل الشاطبي «المقاصد أرواح الأعمال»[1] ومن المعلوم ضرورة أن الجسد بغير روح جسد ميت، فكذلك ههنا الموازنة والترتيب من غير مقاصد، سير بلا هدى ولا بصيرة. وقد أحسن ناجي إبراهيم السويد حين جعل «الإلمام بمعرفة المقاصد»[2] من شروط الموازن.

ونضرب لذلك مثلاً نعدّه نموذجاً صالحاً للاستدلال به في هذا المقام، لبيان علاقة الترتيب والموازنة بمقاصد الشريعة، وهو الموازنة بين رأي الموسعين لوعاء الأموال الزكوية، حتى تشمل ما سكت عنه الشارع، وهو مذهب الحنفية ومن انتحاه في هذه المسألة كابن العربي المالكي، فنكون بذلك قد حققنا مقصود الشارع في إيفاء الفقراء حقهم الذي فرض لهم في أموال الأغنياء، وبين رأي المضيِّقين إلى حد الجمود، حتى صاروا إلى القول بعدم الزكاة في غير المنصوص عليه، كما هو الشأن في مذهب داود بن علي الظاهري وابن حزم ومن اقتفى أثرهما، وانتهج سبيلهما.

والموازنة هنا فإما أن تشمل إعفاء الأغنياء، فيكون ذلك إجحافاً في حق الفقراء، وإما القول بتوسيع وعاء الأموال الزكوية بإعمال النصوص العامة بناء على قصد الشارع. وهذا النظر هو الذي حدا بأبي حنيفة أن يذهب إلى ما ذهب إليه من القول بتوسيع وعاء الأموال الزكوية في ما سكت عنه الشارع، أو عفى عنه في حينه وحاله، لا باعتبار مآله. فإذا حكمنا النظر المقاصدي

= هذا النص السيوطي مع عزوه إلى الغزالي ومع وجود اختلاف في اللفظ دون المعنى، وهو على النحو الآتي: «مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق».

- السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، مرجع سابق، ص182. ولا ندري أي العبارات التي سطرها الغزالي في كتابه المذكور، هل التي أثبتها المحقق آل زهوي، أم التي عزاها السيوطي إلى الغزالي؟. ومهما يكن من أمر فإن الخلاف في الألفاظ دون المعاني، وأن نقل السيوطي يبدو أدق مما هو مثبت في كتاب (حقيقة القولين). ومع الأسف فإن المحقق آل زهوي لم يشر إلى النص المثبت عند السيوطي، ولا رجح هذا على ذاك.

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص344.

(2) السويد، **فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق**، مرجع سابق، ص129.

الذي تشهد له عمومات الشريعة في هذه المسألة وأمثالها، لم يعد هناك وجه للخلاف ولا للقول بمذهب من يرى عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة وغيرها مما لم ينص عليه، كما هو مذهب داود بن علي الظاهري وابن حزم، ونحى نحوهما كلٌّ من الشوكاني وصديق حسن خان القنوجي وناصر الدين الألباني. وهو مذهب الشيعة الإمامية أيضاً[1].

وقد نصر ابن العربي مذهب أبي حنيفة، فأوجب الزكاة في عروض التجارة، لذلك قال في معرض رده على من تمسك بحديث عراك الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه: «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة». نافياً بذلك الزكاة في عروض التجارة. قال: الأول قوله عز وجل ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103]». وهذا عام في كل مال على اختلاف أصنافه وتباين أسمائه واختلاف أغراضه، فمن أراد أن يخصه في شيء فعليه الدليل... فأما قول النبي ﷺ ليس على المسلم في عبده، ولا في فرسه. المراد به ما يقتنيه، لا ما يتَّجر فيه»[2].

وفي (أحكام القرآن) وجدنا ابن العربي يتمسك بعموم القرآن، الذي يحقق مقصد الشريعة، فينصر مذهب أبي حنيفة، القائل بوجوب الزكاة في كل ما تنبته الأرض، بما في ذلك الخضروات التي يرى المالكية أن لا زكاة فيها. قال رحمه الله بعد عرضه آراء المذاهب في ذلك: «وأما أبوحنيفة فجعل الآية مرآته فأبصر الحق، وقال: إن الله أوجب الزكاة في المأكول قوتاً كان أو غيره، وبيَّن النبي ﷺ ذلك في عموم قوله «فيما سقت السماء العشر»[3].

وخلاصة الأمر أن الموازنة هنا تمت بين إعمال النصوص العامة والإعفاء

---

(1) القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة عشر، 1409هـ/ 1988م، ج1، ص326. نقله عن كتاب **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ص54. وقد ذكر أن لهم رأياً آخر في أرباح التجارة، وهو وجوب الخمس في أرباحها لا في رأس مالها.

(2) ابن العربي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، مرجع سابق، ج3، ص104. وقد رد ذلك بأربعة أدلة، اقتصرنا منها على محل الاستدلال والاستشهاد.

(3) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص759.

من الزكاة، فكان القول بتحكيم النصوص العامة أولى من الذهاب إلى الإعفاء. وأحرى أن يحقق القصد من تشريع الزكاة. وبهذا ترى أن الحنفية وابن العربي رحمهم الله -بناء على نظرية الترتيب والموازنة- قد حكّموا عموم القرآن، الذي يدل على قصد الشارع في استيعاب الزكاة لجميع أصناف المال، وإن تباينت أغراضه، واختلفت أسماؤه.

*** نظرية الترتيب والموازنة واعتبار مآلات الأفعال**

لئن كان للنظر المقاصدي أثر بالغ في نظرية الترتيب والموازنة، فإن النظر في مآلات الأفعال لا يقل أهمية عنه، من حيث تأثيره الكبير والعميق في الترتيب والموازنة، فحينما نوازن بين الأفعال من جهة مصالحها ومفاسدها الصادرة عنها في ذاتها، فإننا نوازن ونرتب كذلك باعتبار مآلاتها، وبحسب ما أفضت إليه.

وينبني على ذلك أن الفعل يأخذ حكمه، بحسب ما أفضى إليه من المآلات والآثار الناجمة عنه، فمن ثمة كانت لواحق مآلاته عائدة على بدايته بالحكم عليه. فلا جرم أن هناك عوامل مؤثرة ينعكس أثرها على الفعل البشري، فيترتب عنه أن يخرج الفعل عن قصده الأول إلى ما يؤول إليه، فتكون النتيجة أن الحكم في المآل مخالف للحكم في الحال؛ أعني الأصل الأول الذي كان عليه. وهذا ناجم عن نظرية الترتيب والموازنة. فالأفعال البشرية ليست على وزان واحد، ولا على درجة واحدة، ولربما استقر لدينا القول أنها ليست صادرة عن نفسية واحدة؛ أعني بذلك الأثر النفسي السيكولوجي على الفاعل، فيترتب عن هذه الاعتبارات كلها أحكام بحسب تلك العوامل المؤثرة.

فحينما نوازن بين الحكم الأصلي للفعل في الحال، وحكمه في المآل، يترجح لدينا اعتبار مآل الفعل، فيترتب عنه تغيير الحكم الأصلي إلى ما يؤول إليه الفعل، حتى يتناسب الحكم مع الفعل باعتبار مآله وليس بحسب حاله.

فعلى هذا الأساس تنكشف لنا العلاقة بين نظرية الترتيب والموازنة واعتبار المآلات، وعلى ضوء ذلك كله يتم التقديم والتأخير والترجيح،

والموازنة بين المصالح والمفاسد، وترتيبها بحسب أهميتها، سواء الآنية أو المستقبلية. وخليق بهذا أن يكون ضرباً من التفكير العلمي، وأن يعد من صميمه؛ إذ التفكير العلمي يربط بين المقدمات والنتائج، والأسباب ومسبباتها، فكذلك ههنا نظرية الترتيب والموازنة في علاقتها باعتبار مآلات الأفعال، فإنها من هذا القبيل. فهي تربط بين الفعل ونتائجه المستقبلية، أو بعبارة أخرى بين الفعل ومقاصده، فيرتب عليه أحكامه المنوطة به. على أن لكل فعل مقدمة، ولكل مقدمة نتيجة، ولكل نتيجة حكم. وقد تتنوع النتائج، وتتعدد المقاصد للفعل، وذلك وفقاً لقوة الفعل وآثاره في الواقع.

فلا ينبئك مثل خبير بأهمية اعتبار مآلات الأفعال، وعلاقته بنظرية الترتيب والموازنة، وهو الشاطبي؛ إذ نص على أن اعتبار المآلات عند إجراء الاجتهاد منهج موافق لمقاصد الشريعة، وهو يوازن في ذلك بين مصالح الفعل ومفاسده الآنية أو الحالية والمستقبلية، وفي ذلك يقول: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو مفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به. ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصلح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[1].

وينبني على هذا المنهج الذي قرره الشاطبي -رحمه الله- أن الأفعال

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص194-195. وانظر أيضاً:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص353.

إنما تحل وتحرم بمآلاتها»[1]. ومعنى هذا أنه إذا كان الأصوليون قد قرروا أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فلا جرم أن الحكم يتعلق -كذلك- بمآله وجوداً وعدماً، فيحكم على الأفعال بالتحليل والتحريم اعتباراً لمآلاتها.

فإذا وضح هذا وتقرر، في الكشف عن العلاقة بين نظرية الترتيب والموازنة واعتبار المآلات، فإن المقصود من مآلات الأفعال عند الإطلاق «هوأن يأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه سواء أكان الفاعل يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهي عنه»[2].

ولا ريب أن هذه العلاقة بين نظرية الترتيب والموازنة واعتبار مآلات الأفعال، تفيدنا في تأسيس الفكر المستقبلي أو النظر إلى المستقبل، وفقاً للقواعد والضوابط والإجراءات والتقديرات التي وضعها الأصوليون أنفسهم. ويفيدنا كذلك في دراستنا للظواهر الإنسانية من حيث تصنيفها وكيفية نشوئها وتطورها، وهذا وجه من وجوه إعمال المنهج الأصولي في العلوم الإنسانية؛ إذ إن بعض السلوكات الاجتماعية أو بعض الظواهر الإنسانية لها مآلات ينبغي للدارس أن يقف عليها، وينظر فيها من جهة ما تخلّفه من آثار مستقبلية. فلا يمكن أن نعدّ الحديث عن علاقة نظرية الترتيب والموازنة باعتبار مآلات الأفعال، كلاماً مرسلاً على عواهنه، وإنما هو منضبط بضوابط المنهج العلمي عند الأصوليين، ومستفيد في الوقت ذاته من الكسب الإنساني من علوم ومعارف وتجارب وخبرات.

فلئن كان القرآن الكريم يرجع إليه الفضل في التنبيه على هذا اللون من الفكر المنهجي العلمي المتجلي في مراتب الأعمال بناء على المقاصد، وكما هو من شأنه أن يبرز ويقعِّد بعامّة، ليتيح للفكر والعقل البشري أن يعمل على المزيد من البحث والتنقيب في هذا اللون من العلم، وحتى يتسنى للحياة البشرية أن تمضي

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص194-195.

(2) عثمان، محمود حامد. **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الحديث، 1417هـ/ 1996م، ص212.

حقباً من الرقي والتقدم، فإن علماء الأصول خاصة المقاصديين منهم، قد كانت لهم الريادة في تعميق علم المراتب، بناء على مآلات الأفعال المبنية على علم المقاصد. إذن فتحكيم النظر المقاصدي هو الذي كان من وراء «نظرية الترتيب والموازنة»، فتحديد القصد من الفعل ومآله، وبيان أهميته، يفضي إلى موازنته بغيره، فينكشف بذلك تحديد رتبته ودرجته.

فبناء على نظرية الترتيب والموازنة، الناظرة في مآل الفعل، والمعتبرة لما يتبعه، وجدنا ابن تيمية -رحمه الله- قد نهى أحد أصحابه عن زجر التتار عندما وجدوهم يشربون الخمر فقال: «إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»[1].

فلا يرتاب مسلم في أن الخمر حرام، لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وما دام هؤلاء عاكفين على شرب الخمر، فلا ينبغي زجرهم، حتى لا يتركوها إلى ما هو أشد منها، من قتل الأنفس واغتصاب الأموال. فإذا وازنّا بين المفسدتين من حيث اعتبار مآلهما، فلا ريب أن شرب الخمر أخف وأيسر من قتل الأنفس.

والحاصل من هذا كله -كما لا يخفى- أن المقاصد أرقى ما يصل إليه التفكير العلمي المنهجي؛ إذ التفكير العلمي لا بد أن يكون تفكيراً قاصداً، له غاية يرمي إليها، وهدف ينشده ويتقصده، وإلا صار ضرباً من العبث. ونحن نتأخّى من خلال هذا الباب النظر في هذا اللون من التفكير العلمي المنهجي المستند إلى علم المقاصد، وذلك ينكشف وينجلي -حسب تصورنا- بناء على ما أطلقنا عليه «نظرية الترتيب والموازنة».

وقد رتبنا هذا الباب بعد هذا التمهيد على ثلاثة فصول، هي: البناء التأصيلي لنظرية الترتيب والموازنة. والترتيب والموازنة في علم أصول الفقه. والترتيب والموازنة في علم مقاصد الشريعة.

---

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج3، ص5.

الفصل الأول

البناء التأصيلي لنظرية الترتيب والموازنة

أولاً: معنى الترتيب والموازنة عند اللغويين والأصوليين

1 - معنى الترتيب

يطلق لفظ رَتَب في اللغة ويقصد به لزوم المكان أو الموضع وعدم التحرك، فلأجل ذلك ذهب اللغويون إلى أن (رتب) بمعنى (ثبت)، فقالوا: «رَتَبَ الشيء يَرْتُب رُتُوباً، وترتَّب، ثبت فلم يتحرك». والرُّتبة بالضم: المنزلة وكذلك المَرتبة. وقد يقيدون هذه المنزلة بكونها رفيعة، فيقولون: المرتبة: المنزلة الرفيعة[1].

وكأني بوضع الشيء مرتباً -وإن كان من قبيل المعنويات- في موطنه اللائق به روعي فيه ثباته وعدم تحركه من موضعه، ولا يكون ذلك إلا لقوته وعلو شأنه. ويعضد هذا ما رواه أحمد من أن فضالة بن عبيد يحدث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من مات على مرتبة من هذه المراتب بعث عليها يوم القيامة». قال ابن الأثير في (النهاية): «المرتبة: المنزلة الرفيعة، أراد بها الغزو أو الحج ونحوها من العبادات الشاقة، وهي مفعلة، من رتب إذا انتصب قائماً، والمراتب جمعها»[2].

وهذا المعنى الذي درج عليه اللغويون هو الذي جنح إليه الأصوليون

---

(1) الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص83. انظر كذلك:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج1، ص409.

(2) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مرجع سابق، مادة (ر.ت.ب).

كذلك، حينما طفقوا يحددون، معنى الترتيب حتى عقد له بعضهم فصلاً، مثلما صنع ابن عقيل فبسط الحاجة إليه، فحصرها في وجهين هما: ترتيب العبادات، وترتيب الأدلة. ثم شرع في بيان حده ومعناه فقال: «اعلم أن الترتيب: هو وضع الشيء في حقه. وقيل: الترتيب: جعل الشيء في المكان الذي هو أولى به. وقيل: الترتيب: تصيير الشيء في المرتبة التي هي له»[1]. وذكر أن «من نظائر الترتيب: التمييز، والتصفيف، والتأليف. وأن من نقائضه: التخليط»[2].

وهذه المعاني التي أتى بها ابن عقيل لبيان معنى الترتيب تؤول عند التحقيق فيها إلى معنى واحد هو: وضع الشيء في محله وموضعه الذي يستحقه. وعلى هذا جرى ابن النجار الفتوحي فقال: «فالترتيب هو جعل كل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحقها؛ أي يستحق جعله فيها بوجه من الوجوه»[3]. وقد نقله عنه بنصه ابن بدران[4].

والذي وقع عندي، تحصيلاً من هذا، أن الترتيب قد يقع بين الأشياء والقضايا التي لها ترابط، لوجود علاقة ذاتية مشتركة، مثل ما يقع في ترتيب الأدلة الأصلية إجمالاً. وقد يحصل الترتيب فيها بوجه من الوجوه، وإن انتفت العلاقة الذاتية المشتركة. وهذا حسب تصوري يشمل الأدلة التبعية؛ إذ العلاقة بينها من جهة الترتيب تكاد تختفي، لكنها تنتظم ضمن إطار المنهج الأصولي العام.

2 - معنى الموازنة

هذا ماذكره بعض علماء الأصول في معنى الترتيب، لكن هل نعثر لهم على مثله في شأن الموازنة، بمعنى هل حددوا معنى الموازنة تحديدا يلوح منه مرادهم، أم أنهم اكتفوا بما ظهر من دلالته اللغوية؟

وقبل إثبات هذا أو ذاك فإن (وَزَن) في اللغة من الوزن، ويعني عند

---

(1) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص196.
(2) المرجع السابق، ج1، ص197.
(3) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص600.
(4) ابن بدران، **المدخل**، مرجع سابق، ص394.

اللغويين -كذلك- العدل والمقابلة بين الشيئين، لذلك قالوا: وَزَنَه يزِنُه وزْناً وَزِنَة، ووازنت بين الشيئين موازنة ووِزَاناً، وهذا يُوازن هذا إذا كان على زِنَته أو كان مُحاذيَه... وهذا القول أوزن من هذا أي أقوى وأمكن... ووَازَنَه: عادله وقابله[1]. وقال الراغب الأصبهاني: «الوزن: معرفة قدْر الشيء. يقال: وزنته وزنا وزنة... وقوله: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: 35] ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الرَّحمٰن: 9] إشارة إلى مراعاة المعدلة في جميع ما يتحراه الإنسان من الأفعال والأقوال»[2].

هذا ما نطقت به معاجم اللغة؛ إذ تورد معنى الموازنة ضمن مادة (وزن).

ولم أعثر على معنى محدد للموازنة عند الأصوليين، نقف من خلاله على معنى اصطلاحي صاروا إليه، وإنما قصاراه -لاريب فيه- أن هذا اللفظ تدوول ورُوِّج له في مصنفاتهم، وبخاصة عند المقاصديين منهم، فلا ضير أن يستعملوه دون أن يقوموا بتحديد معناه الاصطلاحي، اكتفاء منهم بدلالته اللغوية المعجمية الظاهرة، وعلى هذا جرى العز بن عبد السلام -رحمه الله- في قواعده[3]. وهو الذي كثيراً ما وقع في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- سواء استعمل مصطلح الموازنة نفسه، أو عمد إلى مرادفاته ونظائره مثل: الفرقان والمعادلة، من ذلك:

- أنه حين فرق بين قياس التمثيل وقياس الشبه، ووازن بينهما، فقال: «حقيقة قياس التمثيل والموازنة بينه وبين قياس الشمول..»[4].

---

(1) الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1115. انظر كذلك:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج13، ص446.

(2) الأصبهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص868.

(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص87. (قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفاسد) وقد أفاض في ذكر الأمثلة لذلك.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين المسمى بنصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**، تحقيق: عبد الصمد شرف الكتي، بيروت: مؤسسة الريان، 1426هـ/ 2005م، ص120. وانظر أيضاً:
- ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص17.

- أنه يؤكد ضرورة الفرقان عند تعارض المصالح والمفاسد، فقال: «فعند اجتماع المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار وتعارضهما يحتاج إلى الفرقان»[1].

- أنه إذا تعارضت حجتان صير إلى الموازنة والمعادلة، وحكى ذلك في معرض نقضه لحجج القائلين بوحدة الوجود وقدم العالم، فقال: «أن يكون أحدهما قبل الآخر، وليس مع العالم مقارناً له، فوجب أن يكون متقدماً عليه، وهذا حق، فهذا تمام الموازنة والمعادلة بين الحجتين»[2].

وقد وجدنا ابن القيم قد اقتفى أثر شيخه ابن تيمية، فروج كثيراً للفظ الموازنة، بل يجعل لهذه الموازنة أنصارها وأصحابها، فيطلق عليهم (أصحاب الموازنة) أو (القائلين بالموازنة)[3]. ويقابل هؤلاء نفاة الموازنة وهم الجبرية. وحسب ابن القيم «ليس عندهم سبب ولا حكمة،ولا علة، ولا موازنة،ولا إحباط، ولا تدافع بين الحسنات والسيئات»[4].

وقد تستعمل الموازنة بمعنى المقابلة بين المصلحة والمفسدة فيحكم للغالب منهما. وإليه فزع ابن القيم في معرض حديثه عن نفي وجود المساواة بين المصالح والمفاسد عند تعارضهما، فقرر أن «المصلحة والمفسدة والمنفعة والمضرة واللذة والألم إذا تقابلا فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر فيصير الحكم للغالب..»[5].

---

(1) لعناني، «**مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**»، مرجع سابق، ص147. نقله عن كتاب **الزهد والورع**، ص53.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: محمد بن قاسم، مكة المكرمة : مطبعة الحكومة، 1392هـ، ج1، ص111.

(3) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (د.ت.)، ج1، ص279.

(4) المرجع السابق، ج1، ص280.

(5) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص16.

فلئن تقرر أن معنى الموازنة عند الأصوليين، بالرغم من استعماله وتداوله كثيراً في بحوثهم ومسائلهم وقضاياهم المعرفية الأصولية، لم يعرف تحديداً اصطلاحياً كما قررنا آنفاً، فإن إنعام النظر في طريقة استعماله، والسياقات التي يدرج فيها تومىء إلى أن المقصود منه معنى محدد ومركز وهو: مقابلة المصالح والمفاسد بنظائرها أو نقائضها، والحكم على ما غلب منها استجلاباً أو درءاً.

ومعنى ذلك عندي أن المصالح تقابل نظائرها من المصالح، وكذلك الشأن مع المفاسد في نفسها، وأن المصالح تقابل نقائضها من المفاسد، فيكون الحكم لما غلب منها، إما بإقامته إن كان مصلحة، أو استدفاعه إن كان مفسدة.

وقد جنح بعض الباحثين المعاصرين إلى وضع تعريف اصطلاحي للموازنة، فقال عمر بن صالح بن عمر في ذلك: «والموازنة اصطلاحاً: تغليب جانب على جانب؛ أي تغليب مصلحة على أخرى، أو مفسدة على أخرى، أو مفسدة على مصلحة فتدرأ، أو مصلحة على مفسدة فتجلب»[1]. وقد عدّ الموازنة ضابطاً «يلجأ إليه المجتهدون عند تزاحم المصالح والمفاسد وتعارضها»[2]. في حين ركب الباحث ناجي السويد من كلامي العز بن عبد السلام وابن تيمية تعريفاً عدّه اصطلاحياً وإن لم يصرح صاحباه بذلك، فقال معرفاً الموازنة: «تعارض المصلحتين وترجيح أحدهما، أو ترجيح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»[3].

والذي يظهر لي أن الموازنة -وإن قلنا إنها نظرية تشكل منهجاً معرفيّاً للنظر في المصالح والمفاسد- ليست ضابطاً فحسب، وإنما هي منهج معرفي يشتمل على مجموعة من القواعد والضوابط تمكّن من الترجيح الأغلبي،

---

(1) ابن عمر، عمر بن صالح. **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، عمان: دار النفائس، 1423هـ/ 2003م، ص230.

(2) المرجع السابق، ص230.

(3) السويد، **فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق**، مرجع سابق، ص27.

بالنظر إلى الواقع ومآلاته. وهذا ما برع فيه الأصوليون أكثر من غيرهم، ورسخ فيه المقاصديون تحديداً.

فإن قيل: أفيكون الترجيح بمعنى الموازنة؟

قلنا: الترجيح هو ثمرة للموازنة؛ إذ قبل الترجيح تتم الموازنة، ولولاها لما استطعنا أن نرجح.

وقد استعمل هذا المعنى عند نقاد الأدب والشعر، ويقصدون به الموازنة والمقابلة بين الألفاظ المستعملة عند أديبين أو شاعرين. وقد ألف في هذا اللون من النقد الأدبي أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي البصري (توفي370هـ) كتابه المعروف بـ(الموازنة بين أبي تمام والبحتري) الذي وازن فيه بين شاعرين من فحول الشعراء، وهما: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي وأبو عبادة الوليد بن عبيد البحتري. وعلى هذا فنظرية الترتيب والموازنة كما أراها هي: النظر في القضايا والمسائل العلمية والعملية بمقابلة مصالحها ومفاسدها بنظائرها أو نقائضها، والحكم على ما غلب منها استجلاباً أو درءاً.

ثانياً: أدلة نظرية الترتيب والموازنة من القرآن الكريم والسنة النبوية

في هذا المبحث نؤصل لنظرية الترتيب والموازنة، فنستدل ونبرهن على أن جذورها ثابتة، من خلال نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وأن ذلك ليس بدعاً من القول وزوراً، وإنما ذلك من باب إقامة البرهان على صحة الدعوى، وبخاصة أن ابن تيمية قد أكد -من خلال استقرائه لنصوص القرآن والسنة النبوية- أنه ثبت «بالكتاب والسنة المتواترة الموازنة بين الحسنات والسيئات»[1]. وبه جزم تلميذه ابن القيم فقال: «والقرآن والسنة قد دلّا على الموازنة»[2].

---

(1) ابن تيمية، أبوالعباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرباط: مكتبة المعارف، 1419هـ/ 1998م، ج5، ص296.

(2) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مرجع سابق، ج1، ص278.

والموازنة والمفاضلة والترتيب بين قضايا الوجود، سواء كان وجوداً ذاتياً حسياً، أو وجوداً معنوياً، سنة إلهية، وآية ربانية، وقضية كونية، وخصيصة وجودية، مركوزة في الكون من قبل خالقها وبارئها عز وجل، لحكمة ومصلحة أرادها سبحانه وتعالى، علمها من علمها وجهلها من جهلها، فالموازنة والترتيب دليل الإبداع في الخلق والإتقان في الصنعة.

1 - أدلة نظرية الترتيب والموازنة من القرآن الكريم

أما الآيات البينات التي سوف نبني عليها تأصيلنا لنظرية الترتيب والموازنة، فسنعرضها في مجموعتين: الأولى: نبين من خلالها وجه الاستدلال على النظرية. والثانية: نتتبّع فيها لفظي المفاضلة والدرجة الدالين على الموازنة، أو ما يجري مجراهما لكن عن طريق النفي، كنفي الاستواء، مع وضع عناوين دالة على المقصود، وإنما حملنا على هذا خشية الإطالة في الاستدلال، فاكتفينا بالتنبيه.

أ - المجموعة الأولى من الآيات البينات

- قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: 8-9].

وجه الاستدلال بالآية أن أعمال العاملين متفاوتة درجاتها ودركاتها، بحسب ما تكشف عنه الموازنة بين الحسنات والسيئات، فيكون الثواب أو العقاب على قدر ثقل أو خفة الموازين[1]. وكل هذا من باب العدل والقسط لذلك قال عز وجل: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: 47] قال الزمخشري: «وصفت (الموازين) بالقسط وهو العدل مبالغة كأنها في أنفسها

(1) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج2، ص68. انظر كذلك:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج8، ص28.

قسط أو على حذف المضاف»[1].

- وقال عز وجل: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ﴾ [البَقَرَة: 61].

ووجه الاستدلال بهذه الآية أنهم طلبوا أشياء أدنى قيمة من التي منّ الله تعالى عليهم بها، وهي المن والسلوى، فكان الأولى بهم، إن كانوا عقلاء حقاً، أن يختاروا ويوازنوا بين اختياراتهم، ولكنهم لم يفعلوا، فأنكر عليهم جل وعلا طلبهم هذا، وبيَّن لهم سبحانه عن طريق الموازنة بين الصنفين، أن المن والسلوى أفضل مما طلبوا، من البقل والقثاء والفوم والعدس والبصل. وفي هذا دليل على مشروعية الموازنة والمفاضلة بين الأصناف كيفما كان نوعها وجنسها. قال القرطبي: «ومعنى الآية: أتستبدلون البقل والقثاء والفوم والعدس والبصل الذي هو أدنى بالمن والسلوى الذي هو خير»[2].

- وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ...﴾ [البَقَرَة: 217].

ووجه الاستدلال بالآية أن المشركين استعظموا فعل القتال الذي وقع في الشهر الحرام، وقد كان ذلك من قبل سرية عبد الله بن جحش حين بعثه رسول الله ﷺ ليترصد عيراً لقريش ببطن نخلة في جمادى الآخرة في السنة الثانية من الهجرة. فبين سبحانه وتعالى -عن طريق الموازنة بين الفعلين- أن

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج2، ص574. وانظر أيضاً:
- الشنقيطي، محمد أمين بن محمد. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، خرج آياته وأحاديثه: محمد الخالدي، الرباط: مكتبة المعارف، (د. ت.)، ج2، ص220.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص20. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص521. وقد اختلف المفسرون في الأوجه التي أوجبت فضل المن والسلوى على غيره مما طلبوا، وأحسب هذا تكلفاً لاطائل من ورائه. فقد يكفي أن الله تعالى جعل المن والسلوى أفضل من غيره. والله أعلم.

ما حصل من قريش من «صدهم عن سبيل الله، وعن المسجد الحرام، وكفرهم بالله، وإخراج أهل المسجد الحرام، وهم رسول الله والمؤمنون (أكبر عند الله) مما فعلته السرية من القتال في الشهر الحرام على سبيل الخطأ والبناء على الظن»[1].

وتحمل الموازنة فخر الدين الرازي أن يذهب إلى أن: «كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين: أحدهما: أن كل واحد من هذه الأشياء كفر، والكفر أعظم من القتال. والثاني: أنا ندعي أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام، وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش، وهو ما كان قاطعاً بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام، وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم في الشهر الحرام، فيلزم أن يكون وقوع هذه الأشياء أكبر»[2].

- وقال جل ثناؤه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البَقَرَة: 219].

وموطن الاستدلال هو الموازنة بين الإثم الكبير والمنافع الحاصلة من الخمر والميسر الواردة في قوله تعالى ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾. وقد استدل العز بن عبد السلام بهذه الآية في معرض حديثه عن عظم المفاسد على المصالح، وأن الدرء ههنا أولى من التحصيل ثم قال: «حرمهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما»[3].

على أن من المعلوم أن ما كانت مضاره ومفاسده أكبر من منافعه ومصالحه، فإنه يقتضي المجانبة التامة، وعدم التلبس به وتعاطيه، لذلك قال القرطبي في الآية: «أعلم الله جل وعز أن الإثم أكبر من النفع، وأعود

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج1، ص357. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج2، ص328.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج6، ص45.

(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص136. وانظر أيضاً:
- الشوشاوي، **رفع النقاب**، مرجع سابق، ج6، ص236.

بالضرر في الآخرة»[1]. وذكر ابن كثير بعض منافع الخمر من مثل اللذة المطربة، والانتفاع بثمنها، ثم علق عليها بقوله: «ولكن هذه المصالح لا توازي مضرته ومفسدته الراجحة، لتعلقها بالعقل والدين»[2].

- وقال جل شأنه: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 263].

ووجه الاستدلال بالآية أن الصدقة التي ينجم عنها الأذى أقل درجة من القول المعروف والمغفرة. فالموازنة بينهما لا تعدو أن يترتب عنها أن القول المعروف من الدعاء وغيره من الرد الجميل للسائل خير من الصدقة التي تجلب الضرر لصاحبها بالمن والأذى، وتعود عليه بالوبال لعدم إخلاصه فيها، وابتغائه المحمدة عند الناس، وحب الظهور والتعالي عليهم، فتكون بذلك جالبة للإثم والعقاب[3].

- وقال عز وجل: ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 271].

ووجه الاستدلال بالآية أنها نصت على الموازنة بين إبداء الصدقة أو إخفائها عند إخراجها، أعني بذلك من جهة التفاضل بين الأمرين، وأيهما أحسن وأقوم للمكلف. فلا جرم أن الآية صرحت بأفضلية وخيرية صدقة السر على صدقة العلانية. وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾. وليس في الآية إشارة إلى التفريق بين صدقة النفل أو التطوع وصدقة الفرض، على ما حكاه بعض المفسرين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه، لأن لفظ (الصدقات) الوارد في الآية المذكورة يفيد العموم؛ إذ التعريف فيه للجنس، فاندرج فيه بذلك جميع أنواع الصدقات[4].

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص41.

(2) شاكر، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج1، ص262-263.

(3) الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق،ج1، ص553. انظر كذلك:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص201.

(4) الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق،ج1، ص557. انظر كذلك: =

وبناء على هذه الموازنة اختلف الفقهاء فيما هو أفضل؛ إظهار الصدقة أم إخفاؤها، وتحقيق ذلك بسط القول فيه المحقق ابن العربي -رحمه الله- فجنح إلى «أن الحال في الصدقة تختلف بحال المعطي لها، والمعطى إياها، والناس الشاهدين لها. أما المعطي فله فائدة إظهار السنة وثواب القدوة، وآفتها الرياء والمن والأذى. وأما المعطى إياها فإن السر أسلم له من احتقار الناس له، أو نسبته إلى أنه أخذها مع الغنى عنها وترك التعفف. وأما حال الناس فالسر عنهم أفضل من العلانية لهم، من جهة أنهم ربما طعنوا على المعطي لها بالرياء، وعلى الآخذ لها بالاستغناء، ولهم فيها تحريك القلوب إلى الصدقة»[1].

والموازنة بين إسرار الصدقة وإظهارها، إنما ينبني ذلك في تقديرنا على المصلحة من تحقيق الإظهار إذا سلم من نوازع نفسية قد تحبط الأعمال، ومن إسرارها صيانة للعمل من غوائل النفس كذلك. إذن فالمصلحة المترتبة على الإظهار أو الإسرار هي المعيار الذي ينبغي اعتماده في الموازنة بينهما.

- وقال عز وجل: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۚ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ [آل عمران: 162-163].

هذه الآية الكريمة فيها تنبيه على أن الموازنة بين المطيعين لأمر الله والعاصين له، الذين باؤوا بسخطه، تفضي إلى نفي التسوية بين الفريقين، لذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِۗ﴾. والمعنى ما نص عليه الزمخشري في (الكشاف) بقوله: «تفاوت منازل المثابين منهم ومنازل المعاقبين، والتفاوت بين الثواب والعقاب»[2]. فالجزاء من جنس العمل. وهذا

= - ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص67.

(1) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص237.

(2) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج1، ص476.

هناك من يرى عود الضمير في قوله تعالى: «﴿لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [الأنفال: 4] على الجميع، أي على المؤمنين والكافرين وعلى المطيعين والعاصين، وهذا مذهب ابن عباس والحسن، على معنى أن لكل درجات من الجنة والنار، وإلى هذا مال أبو حيان الأندلسي فقال: «والظاهر من قولهم: ﴿هُمۡ دَرَجَٰتٌ﴾، أن الضمير عائد على الجميع، =

هو وجه الاستدلال بالآية، وهو الموازنة المقتضية نفي التسوية والمماثلة، يدل على ذلك ابتداء الآية بالاستفهام الإنكاري. قال أبوحيان الأندلسي: «هذا الاستفهام معناه النفي؛ أي ليس من اتبع رضا الله فامتثل أوامره، واجتنب مناهيه كمن عصاه فباء بسخطه، وهذا من الاستعارة البديعية جعل ما شرعه الله كالدليل الذي يتبعه من يهتدي به»[1]. وقال ابن عاشور: «والاستفهام إنكار للمماثلة المستفادة من كاف التشبيه فهو بمعنى لا يستوون... وقد علم من هذه المقابلة حال أهل الطاعة وأهل المعصية، أو أهل الإيمان وأهل الكفر»[2]. وحكى الفخر الرازي عن القفال أنه قال: «لا يجوز في الحكمة أن يسوى المسيء بالمحسن، فإن فيه إغراء بالمعاصي وإباحة لها وإهمالا للطاعات»[3].

ولهذه الآية نظائر مثل:

❖ قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًاۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [السَّجدَة: 18] قال القرطبي: «اقتضى ذلك نفي المساواة بين المؤمن والكافر»[4]. وقال ابن كثير: «يخبر تعالى عن عدله أنه لا يساوي في حكمه يوم القيامة من كان مؤمناً بآياته متبعاً لرسله، بمن كان فاسقاً، أي: خارجاً عن طاعة ربه مكذباً لرسله إليه»[5].

= فهم متفاوتون في الثواب والعقاب» .
- أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج3، ص108. وانظر أيضاً:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج4، ص168. بينما رجح ابن عاشور كون الضمير عائداً على المؤمنين، معللاً كون الدرجات تعني منازل الرفعة، وهذه لا تكون إلا للمؤمنين. ثم شرفهم بأن نسبهم إليه وهو قوله تعالى: ﴿عِندَ ٱللَّهِۗ﴾. انظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج4، ص157.

(1) أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج3، ص107.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج4، ص157.

(3) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج9، ص61.

(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص71. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج21، ص231.

(5) شاكر، **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير**، مرجع سابق، ج3، ص23.

❖ وقـولـه عـز وجـل: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [صٓ: 28].

❖ وقـولـه جـل شـأنـه: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجَاثِيَة: 21].

❖ قوله عز وجل: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القَلَم: 35-36].

والحاصل من هذه الآيات الكريمات هو نفي التساوي بين أعمال المؤمنين وأعمال الكافرين، وفي هذا دليل على مشروعية الموازنة التي يترتب عنها نتائج صحيحة إذا بنيت على مقدمات سليمة وصحيحة ومعقولة، فاقتضى ذلك إذن أن تكون رتبة ودرجة المؤمن والمصلح والعامل للصالحات وأصحاب الجنة أعلى وأحسن وأرفع من تلك التي هي أدون وهي مرتبة الكافرين، وهذا معلوم من الدين بالضرورة.

- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعرَاف: 33].

لا يخفى أن المحرمات مراتب بعضها أشد من بعض، وبعضها أهون من بعض، فلا جرم أن الآية نصت على هذه المراتب فجعلت الفواحش في مرتبة أدون مما ذكر، كما ذكرت أعلاها وأشدها قبحاً وحرمة وهو التقول على الله بلا علم، وهذا هو وجه الاستدلال عندي بالآية على نظرية الترتيب والموازنة. قال ابن القيم وقد بسط الكلام عن تراتبية هذه المحرمات، وأنها ليست على وزان واحد في التحريم: «فرتب المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنى بما هو أشد تحريماً منه وهو الإثم والظلم، ثم ثلَّث بما هو أعظم تحريماً منها وهو الشرك به سبحانه، ثم ربع بما هو أشد تحريماً من ذلك كله وهو القول عليه بلا علم»[1].

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص38.

على أن الحصر المستفاد من قوله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ...﴾ فيه إشارة إلى مراتب الضروريات الخمس والموازنة بينها من جهة حفظها حفظاً عدمياً، دل عليه التنصيص على تحريم كل ما يفيتها.

- وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾ [التّوبَة: 19-21].

جاء في (صحيح مسلم) عن النعمان بن بشير قال: «كنت عند منبر رسول الله ﷺ فقال رجل: ما أبالي أن لا أعمل عملاً بعد الإسلام، إلا أن أسقي الحاج. وقال آخر: ما أبالي أن لا أعمل عملاً بعد الإسلام، إلا أن أعمر المسجد الحرام، وقال آخر: الجهاد في سبيل الله أفضل مما قلتم، فزجرهم عمر وقال: لا ترفعوا أصواتكم عند منبر رسول الله ﷺ، وهو يوم الجمعة، ولكن إذا صليت الجمعة دخلت فاستفتيته فيما اختلفتم فيه، فأنزل الله عز وجل: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر». الآية إلى آخرها»[1].

ووجه الاستدلال بالآية نفي المفاضلة والمساواة بين الفعلين بناء على الموازنة بينهما من جهة عظم مصالح أحدهما. فلا جرم أن يكون الإيمان بالله تعالى والجهاد في سبيله أفضل من سقاية الحجاج وعمارة المسجد الحرام. قال الزمخشري في معنى الآية: «إنكار أن يشبه المشركون بالمؤمنين وأعمالهم المحبطة بأعمالهم المثبتة وأن يسوى بينهم، وجعل تسويتهم ظلما بعد ظلمهم بالكفر»[2]. وقال العز بن عبد السلام في الآية «نفي التسوية بين

(1) رواه مسلم وأحمد وغيرهما، انظر:
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1499، حديث رقم 1879.
- الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج30، ص319، حديث رقم 18367.

(2) الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج2، ص180. وانظر أيضاً: =

الجزائين»[1]. ولهذا ذهب العلماء إلى القول بأفضلية المرابطة بالثغور قصد الجهاد على المجاورة في الحرمين الشريفين، لأن جنسيهما مختلفين؛ إذ «جنس المرابطة أفضل من جنس المجاورة بالحرمين كما اتفق عليه الأئمة... فالمرابطة أفضل، فإنها من جنس الجهاد، وتلك من جنس الحج، وجنس الجهاد أفضل من جنس الحج»[2].

- وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: 79].

ووجه الاستدلال بالآية أن ضرر الخرق أقل من ضرر الغصب إذا وزن به. ثم إن تصرف الخضر عليه السلام كان على ما تقتضيه الحكمة والمصلحة الراجحة، التي تكمن في المحافظة على سفينة المساكين، ولم يكن ذلك إلا بتحمل ضرر الخرق. قال القرطبي: «ففي هذا من الفقه العمل بالمصالح إذا تحقق وجهها، وجواز إصلاح كل المال بإفساد بعضه»[3]. وهذا من باب «دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما» و«حفظ الأكثر بتفويت الأقل» وهو من أحسن التصرفات كما نص عليه العز بن عبد السلام في قواعده[4]. وقال ابن عاشور: «وتصرف الخضر في أمر السفينة تصرف برعي المصلحة الخاصة عن إذن من الله بالتصرف في مصالح الضعفاء؛ إذ كان الخضر عالماً بحال الملك، أو كان الله أعلمه بوجوده حينئذ، فتصرف الخضر قائم مقام تصرف المرء في ماله بإتلاف بعضه لسلامة الباقي، فتصرفه الظاهر إفساد وفي الواقع

= - الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق ج6، ص11.
- القرطبي **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج8، ص59.

(1) السلمي، عز الدين بن عبد السلام. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1407هـ/ 1987م، ص139.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مسألة المرابطة بالثغور أفضل أم المجاورة بمكة شرفها الله؟**، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 1422هـ/ 2002م. ص31.

(3) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج11، ص25.

(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص108، وج2، ص158.

إصلاح لأنه من ارتكاب أخف الضرين»[1].

- وقال عز وجل على لسان موسى عليه السلام: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى﴾ [طه: 94].

ووجه الاستدلال بالآية أن هارون عليه السلام وازن بين الإبقاء على وحدة بني إسرائيل، وجمع صفهم إلى أن يأتي موسى عليه السلام من جهة، وتفريقهم جماعات من جهة أخرى، مما قد ينجم عنه اقتتالهم، واشتداد خصوماتهم. فترجح عنده الحرص على إبقاء كلمتهم ووحدة صفهم، وإن كانوا ما عليه مخالفاً للعقيدة الصحيحة، وهي من غير شك مفسدة. وهذا من باب رعاية المصالح وتقديم أعلاها مرتبة. وعلى هذا أكد نجم الدين الطوفي حينما طفق يبين ما انطوت عليه الآية من الإشارات الأصولية والدلالات المصلحية والمقاصدية فقال: «فيه جواز التصرف في الأحكام والسياسات بحسن رعاية المصالح، لأن هارون حصل أعلى المصلحتين عنده، وهو جمع بني إسرائيل وتأليفهم، ودفع أعظم المفسدتين، وهو التفريق بينهم، وإن استلزم ذلك مخالفة أمر أو ارتكاب نهي، وأن المتصرف بحسب المصلحة مؤدياً للنصيحة معذور»[2].

وعلى مثل هذا أيضاً نص ابن عاشور حين اعتبر صنيع هارون عليه السلام من باب تقديم مصلحة تقديم الجامعة من الهرج على تقديم العقيدة إذا تعارضتا. فقال رحمه الله بما نصه: «وهذا اجتهاد منه في سياسة الأمة إذ تعارضت عنده مصلحتان؛ مصلحة حفظ العقيدة ومصلحة حفظ الجامعة من الهرج، وفي أثنائها حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة فرجح الثانية. وإنما رجحها لأنه رآها أدوم فإن مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتي برجوع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غيوا عكوفهم على العجل برجوع موسى. بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلمت عسر تداركها»[3].

---

(1) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج16، ص12.

(2) الطوفي، نجم الدين سليمان. **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**، تحقيق: محمد إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ/ 2005، ص430.

(3) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 16، ص293.

- وقال جل جلاله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزُّمَر: 17-18].

فقد نصت الآية على أن اتباع الأحسن من القول مثل سماع القرآن الكريم، ونصرة الحق، والاستنكاف عن الشرك وتنكب طريق الباطل، دليل على رجاحة العقل، وسداد التفكير، لذلك قال ابن عباس رضي الله عنه: «هو الرجل يسمع الحسن والقبيح فيتحدث بالحسن وينكف عن القبيح فلا يتحدث به»[1]. على أن ذلك لا يحصل إلا بالموازنة بين ما في الحسن من المنافع الدينية والدنوية، وما للقبيح من مضار وخيمة، وهي كذلك دينية ودنيوية.

ووجه الاستدلال بالآية عندي أن الترتيب والموازنة بين الواجبات نفسها، وبينها وبين المندوبات، وبين المصالح والمفاسد من اتباع أحسن المناهج وأقوم الطرق، وذلك بالموازنة بين الأدلة ومعرفة صحيحها من سقيمها، وقويها من ضعيفها، وهذا من هداية الله تعالى وتوفيقه. يقول ابن عاشور: «أثنى الله عليهم بأنهم أهل نقد يميزون بين الهدى والضلال والحكمة والأوهام نظار في الأدلة الحقيقية نقاد للأدلة السفسطائية»[2]. فدل ذلك على أن مرتبتهم هذه لم يحصلوا عليها إلا بـ«النظر والاستدلال للتفرقة بين الحق والباطل، وللتفرقة بين الصواب والخطأ، ولغلق المجال في وجه الشبه ونفي تلبس السفسطة»[3]. وقد استدل العز بن عبد السلام بهذه الآية على تقديم بعض المصالح على بعض عند اجتماعها وتزاحمها، مع قيام المانع من تحصيل جميعها، فلا جرم أن يحصل منها الأفضل فالأفضل، والأصلح فالأصلح[4]. ولا يكون ذلك إلا على مقتضى الموازنة.

- وقوله جل شأنه: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النِّسَاء: 31]. وقوله سبحانه وتعالى:

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج15، ص159.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج23، ص366.

(3) المرجع السابق، ج23، ص367.

(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص91.

﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَۚ﴾ [الحُجرَات: 7].

ووجه الاستدلال بالآيتين هو إثبات أن المعاصي والذنوب مراتب، بعضها أشد من بعض، وبعضها أدون من بعض، ولا يعرف ذلك إلا بالموازنة والمقابلة. قال ابن عاشور -رحمه الله- مفسراً الآية (31) من سورة النساء: «وقد دلت إضافة «كبائر» إلى «ما تنهون» على أن المنهيات قسمان: كبائر، ودونها، وهي التي تسمى الصغائر، وصفا بطريق المقابلة، وقد سميت هنا سيئات، ووعد بأنه يغفر السيئات للذين يجتنبون كبائر المنهيات، وقال في آية النجم ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ﴾ [النّجم: 32] فسمى الكبائر فواحش وسمى مقابلها اللَّمم»[1]. أما في آية الحجرات فإن مراتب الذنوب والمعاصي من كفر وفسق وعصيان أمر لا غبار عليه، وذلك لما يقتضيه العطف من المغايرة. قال الفخر الرازي عن آية الحجرات: «وهذا صريح في أن المنهيات أقسام ثلاثة: أولها: الكفر، وثانيها: الفسوق، وثالثها: العصيان، فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف»[2].

وقد وقع التنصيص من القرافي على هذه المراتب حين قال: «فجعل الكفر رتبة، والفسوق رتبة ثانية، والعصيان يلي الفسوق، وهو الصغائر، فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر، وتسمى بعض المعاصي فسقاً دون البعض»[3].

فإذا ثبت أن الآيتين دلتا على تراتبية الكبائر والصغائر ناهيك عن الأحاديث النبوية في الموضوع نفسه، فإنه لا عبرة بقول من ذهب إلى أن «الذنوب كلها كبائر» وأنها قسم واحد. وقد عزي القول بذلك إلى أبي إسحق الإسفراييني والجويني وابن فورك[4]. وهذا ليس من جيد القول؛ إذ النصوص

---

(1) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج5، ص26.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج10، ص60.

(3) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص242.

(4) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص98. انظر كذلك:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج5، ص27

تثبت من غير منازعة تراتبية الذنوب، والموازنة الحقة تحمل على التفريق. ثم إن المخالف يقر بإطلاق الصغيرة على بعض الذنوب موازنة بغيرها من الكبائر، وكفى بهذا إبطالاً لمقالتهم، وعوداً عليها بالنقض. لذلك لم يرتضها المحققون فصححوا مذهب السلف وقالوا برجحانيته[1].

ب - المجموعة الثانية من الآيات الكريمات:

- المفاضلة بين بني إسرائيل وكافة العالمين: قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البَقَرَة: 47].

- المفاضلة بين الرسل: قال تعالى: ﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ﴾ [البَقَرَة: 253] وقال تعالى: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ كُلًّا هَدَيۡنَاۚ وَنُوحًا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلۡيَاسَۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطٗاۚ وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعَام: 84-86] وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ أَعۡلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَلَقَدۡ فَضَّلۡنَا بَعۡضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعۡضٖۖ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا﴾ [الإسرَاء: 55] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ عِلۡمٗاۖ وَقَالَا ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّنۡ عِبَادِهِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النَّمل: 15].

- المفاضلة في الإرث: قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَۚ وَسۡـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضۡلِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا﴾ [النِّسَاء: 32].

- المفاضلة بين الرجال والنساء من جهة القوامة: قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النِّسَاء: 34] وقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ﴾ [البَقَرَة: 228].

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص451-452. انظر كذلك:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص99.

- المفاضلة بين المجاهدين والقاعدين: قال تعالى: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النِّسَاء: 95-96].

- المفاضلة بين الناس في الرزق: قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النّحل: 71] وقال تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسرَاء: 20-21].

- المفاضلة بين بني آدم ومن سواهم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسرَاء: 70] وقال تعالى: ﴿قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعرَاف: 140].

- المفاضلة بين مخلوقات الكون: قال تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرّعد: 4] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 23-24] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [التوبَة: 20].

- الموازنة بين أعمال الأبرار وأعمال الفجار ونفي التسوية بينهما: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: 102-103] وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾ [القَارعَة: 6-11] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ...﴾ [فُصّلَت: 34] وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن

قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [الحديد: 10] وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [الحشر: 20].

2 - البيان النبوي شاهد على أصالة النظرية

لئن كان القرآن الكريم قد دل على التأصيل لنظرية الترتيب والموازنة، فإن البيان النبوي -كذلك- قد جاءت أحاديثه مليئة بهذا التأصيل. ومن ذلك:

- عن عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- قال: «خرج رسول الله ﷺ، فإذا في المسجد مجلسان: مجلس يتفقهون ويتعلمون، ومجلس يدعون الله ويسألونه، فقال: كلا المجلسين إلى خير، أما هؤلاء فيدعون الله ويسألونه، وأما هؤلاء فيتعلمون ويفقهون الجاهل. هؤلاء أفضل، بالتعليم أرسلت». ثم قعد معهم»[1].

ووجه الاستدلال بالحديث أن العلم أفضل من غيره، ومن جملتها العبادات التي تخص صاحبها في نفسه ولا تتعدى إلى غيره، فنفعها قاصر عليه لا يتجاوزه إلى النفع العام كما هو الشأن في العلم والتعلم والتفقه. وسواء كانت هذه العبادات من جنس الأدعية أو الصلوات أو غيرها. لأجل ذلك وقع في الحديث النبوي عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يسير الفقه خير من كثير العبادة، وخير أعمالكم أيسرها»[2]. وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف

---

(1) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج1، ص90. وقد ساق الخطيب الحديث بأسانيد متعددة مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(2) الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، 1404هـ/ 1983م، ج1، ص135. وانظر أيضاً:
- الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج1، ص98. وفيه خارجة بن مصعب الضبعي وهو ضعيف.

عابد»[1]. وعن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أفضل العبادة الفقه، وأفضل الدين الورع»[2].

وبناء على هذه الموازنة والأفضلية للعلم قدم العلماء جهاد العلم على الجهاد سواء بالنفس أو بالمال، ولا ينبغي أن يعدل عنها إلى ما سواها، من الجهاد بالنفس حتى يتعين الجهاد خيفة معرَّة العدو واقتحامه الديار، فإذ ذاك يصبح الجهاد أفضل من العلم، وإن كانا كلاهما فرضي كفاية، فإن الالتفات إلى ما هو واقع أو متوقع يغير الرتب، فيقدم ما الحاجة أشد إليه من الآخر. وعن هذا الأمر بالذات يحدثنا أبو بكر الجصاص فيقرّر أن العلم أفضل من الجهاد، وأن الجهاد فرع عنه: «فإن قيل: فأي الجهادين أفضل أجهاد النفس والمال أم جهاد العلم؟ قيل: الجهاد بالسيف مبني على جهاد العلم وفرع عليه... فجهاد العلم أصل وجهاد النفس فرع، والأصل أولى بالتفضيل من الفرع»[3]. وقال -كذلك- وهو يوازن بين تعلم العلم وجهاد المشركين: «فإن

---

(1) رواه الترمذي وابن ماجه، وغيرهما،
- الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، ج5، ص48، حديث رقم 2681.
- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج1، ص81، حديث رقم 222.
وفيه روح بن جناح وهو ضعيف وقال ابن عدي: هو ممن يكتب حديثه.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ج3، ص263 .

(2) الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، القاهرة: دار الحرمين، 1404هـ، ج9، ص107، حديث رقم 9264. وانظر أيضاً:
- الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، ج1، ص114.

(3) الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص153. ولا يخفى أن أفضلية العلم وشرفه لذاته وهذا ما قرره الإمام الغزالي في (الرسالة اللدنية) بقوله: «فاعلم أن العلم شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم، حتى أن علم السحر شريف بذاته وإن كان باطلاً، وذلك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة في هذا القسم، فإذا الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير من العدم، والهداية والحق والنور كلها في سلك الوجود، فإذا كان الوجود أعلى من العدم فالعلم أشرف من الجهل». انظر كذلك:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الرسالة اللدنية**، (مجموعة رسائل الغزالي)، =

قيل: تعلم العلم أفضل أم جهاد المشركين؟ قيل له: إذا خيف معَرَّة العدو وإقدامهم على المسلمين، ولم يكن بإزائه من يدفعه فقد تعين فرض الجهاد على كل واحد، فالاشتغال في هذه الحال بالجهاد أفضل من تعلم العلم، لأن ضرر العدو إذا وقع بالمسلمين لم يمكن تلافيه، وتعلم العلم ممكن في سائر الأحوال، ولأن تعلم العلم فرض على الكفاية لا على كل أحد في خاصة نفسه، ومتى لم يكن بإزاء العدو من يدفعه عن المسلمين فقد تعين فرض الجهاد على كل أحد، وما كان فرضاً معيَّناً على الإنسان غير موسع عليه في التأخير فهو أولى من الفرض الذي قام به غيره وسقط عنه بعينه... فإن قام بفرض الجهاد من فيه كفاية وغنى فقد عاد فرض الجهاد إلى حكم الكفاية كتعلم العلم، إلا أن الاشتغال بالعلم في هذه الحال أولى وأفضل من الجهاد لما قدمنا من علو مرتبة العلم على مرتبة الجهاد، فإن ثبات الجهاد بثبات العلم وإنه فرع له ومبني عليه»[1].

وبهذا ترى أن الأصل في هذه الموازنة إنما هو في تقديم العلم على الجهاد، ولا تنقلب الرتب، بحيث يصير الجهاد أولى من العلم إلا إذا تعينت مصلحة الجهاد وصار أمراً ذا بال، يخشى أن يأتي التقاعس عن أدائه والتفريط فيه بالإضرار الكبير بسائر حال الأمة، أو بمجموع منها.

ولم تقتصر هذه الموازنة والترتيب على الجهاد والعلم، وإنما صار العلماء إلى تقديم العلم على قراءة القرآن نفسه، بالرغم من ورود أحاديث مشهورة ومعروفة في فضل قراءة القرآن الكريم. وبه أفتى عبد الله بن مرزوق والمازري -رحمهما الله- قيَّد جوابهما عن سؤال في هذا الشأن أبو العباس

= بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص59. ثم إن المعلومات نفسها تتفاضل من جهات متعددة نص عليها القرافي في (الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات) وقد حصرها في عشرين قاعدة. انظر:

- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص660.

(1) الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص153، 154. وانظر أيضاً:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **روضة الطالبين وعمدة السالكين** (مجموعة رسائل الغزالي)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص47.

الونشريسي بما نصه: «معرفة الأحكام الشرعية أفضل لعموم الحاجة إليها في الفتاوى والأقضية والولايات العامة والخاصة، ومصلحة القرآن مقصورة على القارىء. وما عمت مصلحته ومست الضرورة والحاجة إليه أفضل مما كانت مصلحته مقصورة على فاعله»[1].

وقد أفاض النووي -رحمه الله- في بيان أفضلية العلم على سائر العبادات، ونقل الاتفاق على ذلك فساق جملة من الأحاديث النبوية والأثرية ثم قال بعد ذلك: «والحاصل أنهم متفقون على أن الاشتغال بالعلم أفضل من الاشتغال بنوافل الصوم والصلاة والتسبيح ونحو ذلك من نوافل عبادات البدن، ومن دلائله سوى ما سبق أن نفع العلم يعم صاحبه والمسلمين، والنوافل المذكورة مختصة به، ولأن العلم مصحح، فغيره من العبادات مفتقر إليه ولا ينعكس، ولأن العلماء ورثة الأنبياء ولا يوصف المتعبدون بذلك، ولأن العابد تابع للعالم مقتدٍ به مقلدٌ له في عبادته وغيرها، واجبٌ عليه طاعته ولا ينعكس، ولأن العلم تبقى فائدته وأثره بعد صاحبه، والنوافل تنقطع بموت صاحبها، ولأن العلم صفة لله تعالى، ولأن العلم فرض كفاية أعني العلم الذي كلامنا فيه، فكان أفضل من النافلة»[2].

- عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه ﵁ قال: قال النبي ﷺ: أكبر الكبائر الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور وشهادة الزور (ثلاثاً) أو قول الزور، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت»[3].

- وعن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات. قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتَّولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[4].

---

(1) الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج12، ص357-358.
(2) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج1، ص43.
(3) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج6، ص2535، حديث رقم 6521.
(4) رواه البخاري ومسلم، انظر: =

ووجه الاستدلال بالحديثين أن الكبائر ليست على وزان واحد أو درجة متساوية، وإن أدرجت جميعها في قسم الكبائر، وإنما هي متفاوتة وذلك بحسب شدة المفاسد المترتبة عنها. يقول العز بن عبد السلام: «ولا يلزم من النص على كون الذنب كبيرة أن يكون مساوياً لغيره من الكبائر»[1].

ويرى القرافي أن القواعد الشرعية تفرق بين الكبيرة والصغيرة بناء على عظم المفاسد وفي هذا يقول: «وأما القواعد فلأن ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة تخصيصاً له باسم يخصه، وعلى هذا القول الكبيرة: ما عظمت مفسدتها، والصغيرة: ما قلت مفسدتها»[2]. وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله: «قلت: القواعد المستفادة من الكتاب والسنة تقتضي القطع بالتفاوت بين الذنوب في الذم والعقاب إن نفذ الوعيد»[3].

- عن أبي سعيد الخدري ﵁ أن النبي ﷺ قال: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»[4].

- عن أبي هريرة ﵁، قال: «سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله». قال: «ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله». قال: «قال ثم ماذا؟ قال حج مبرور»[5].

- عن عبد الله ابن مسعود ﵁ قال: «سألت رسول الله ﷺ أي العمل

= - البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج3، ص1017، حديث رقم 2615.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص92، حديث رقم 89.

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص30.

(2) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص242. وانظر أيضاً:
- ابن الشاط، قاسم بن عبد الله بن محمد. **إدرار الشروق على أنواء البروق**، بهامش الفروق، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج1، ص121.

(3) المرجع السابق، ج2، ص121.

(4) رواه الترمذي وابن ماجه، وغيرهما، انظر:
- الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، ج4، ص471، حديث رقم 2174.
- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج2، ص1329، حديث رقم 4011.

(5) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص62، حديث رقم 258.

أفضل؟ قال: «الصلاة على ميقاتها». قال: «قلت: ثم أي؟ قال: «بر الوالدين». قال: «قلت ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل الله». فسكت عن رسول الله ﷺ ولو استزدته لزادني». وفي رواية مسلم «فما تركت أستزيده إلا إرعاء عليه»[1].

فهذه الأحاديث وغيرها إنما تثبت وجود التفاضل بين هذه الأعمال، ولا يحصل التفاضل إلا بالموازنة بينها، وهذا وجه الاستدلال على النظرية. وقد استشكل العلماء الجمع بين هذه الأحاديث فحكى أبو عبد الله الحَليمي عن شيخه أبي بكر القفال الشاشي الكبير «أنه جمع بينها بوجهين: أحدهما: أن ذلك اختلاف جواب جرى على حسب اختلاف الأحوال والأشخاص، فإنه قد يقال: خير الأشياء كذا، ولا يراد به خير جميع الأشياء من جميع الوجوه، وفي جميع الأحوال والأشخاص، بل في حال دون حال... الوجه الثاني: أنه يجوز أن يكون المراد من أفضل الأعمال كذا، أو من خيرها، أو من خيركم من فعل كذا، فحذفت "من" وهي مرادة..»[2].

لكن هل التفاضل يرجع إلى صفات الأعمال الذاتية فيكون بذلك مطلقاً، أم أنه مقيد بحسب أحوال الأفراد وما يعرض لهم في حياتهم؟. والذي أراه أن التفاضل في بعض هذه الأعمال ذاتي كالإيمان بالله تعالى فإنه أعلى المراتب وأشرفها، وأن صحة باقي الأعمال متوقفة عليه. بينما التفاضل في بعضها الآخر كالجهاد مع بر الوالدين، فإنما هو بحسب أحوال المكلفين، وباعتبار ظروفهم وأحوالهم الخاصة والعامة، فإذا تعين الجهاد صار في المرتبة العليا

---

(1) رواه البخاري ومسلم،

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج3، ص1025، حديث رقم 2630.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص89، حديث رقم 85. قوله: «إلا إرعاء عليه» شرحه ابن الأثير بقوله: «أي إبقاء ورفقا. يقال: أرعيت عليه». انظر:
- الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م، ج، 2، ص581.

(2) النووي، **شرح النووي**، مرجع سابق، ج1، ص715.

فيقدم بذلك على بر الوالدين بالمكوث بجانبهما، والقيام بشؤونهما ورعايتهما. وأما إذا لم يتعين بحيث بقي على رتبته الأصلية، من حيث كونه فرض كفاية، ففي هذه الحال يقدم بر الوالدين عليه. لذلك قال النبي ﷺ للرجل الذي له أبوان كبيران، وأراد الذهاب إلى الجهاد: «ففيهما فجاهد»[1].

- وجاء في صحيح البخاري: «عن الأسود قال: قال لي ابن الزبير: كانت عائشة تسر إليك كثيراً، فما حدثتك في الكعبة؟. قلت: قالت لي. قال النبي ﷺ: «يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم -قال ابن الزبير: بكفر- لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس، وباب يخرجون». ففعله ابن الزبير»[2].

ووجه الاستدلال بالحديث أن النبي ﷺ وازن بين مصلحة نقض الكعبة، ومصلحة تأليف قلوب من أسلم من قريش قريباً، لدفع سوء الظن والوهم، فترجح التأليف على النقض. قال النووي مبيناً ما تضمنه الحديث من الفوائد وبخاصة المتعلقة بالموازنة بين المصالح والمفاسد: «وفي هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام منها: إذا تعارضت المصالح، أو تعارضت مصلحة ومفسدة وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدىء بالأهم، لأن النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم ﷺ مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريباً، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيماً، فتركها ﷺ»[3]. وقال ابن حجر: «وفي الحديث معنى ما ترجَّح له لأن قريشاً كانت تعظِّم أمر الكعبة جداً فخشي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام أنه غيَّر بناءها، لينفرد بالفخر عليهم في ذلك، ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن

---

(1) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج3، ص1094، حديث رقم 2842.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص1975، حديث رقم 2549.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص59، حديث رقم 126.

(3) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج6، ص3597.

يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»[1].

والحاصل من هذا الاستدلال تأصيلاً لنظرية الترتيب والموازنة أن القرآن الكريم أرسى قواعد هذه النظرية، وثبَّت جذورها، ووطَّن أسسها، ويلوح ذلك في تنوع العبارات والألفاظ الدالة على ذلك، نجمل القول فيها فيما يلي:

- لفظ الموازنة (الوزن، موازين، الميزان).
- لفظ المفاضلة (فضل، فضلناهم، فضلتكم، نفضل، فضلنا، فضلوا، تفضيلا، فضلكم، يتفضل).
- الدرجة (درجة، درجات).
- سياق المفاضلة سواء بين الأعمال أو الأعيان من غير ذكر لفظ من ألفاظ المفاضلة الصريحة، وإنما ذلك مصرح به من جهة الصيغة.
- التعبير بخيرية العمل أو الفعل: (خير).
- نفي التسوية بين أعمال الأبرار وأعمال الفجار عن طريق المقابلة (لا يستوي، لا يستوون).

هذا ما دلت عليه بعض الآيات القرآنية، دون أن أعمد إلى الاستقراء، وقد آثرت أن أشد أزرها ببعض الأحاديث النبوية، لتكون هي الأخرى شاهدة على أصالة النظرية، وفي عداد بناء الفكر المنهجي العلمي من خلال البيانين: بيان الوحي والبيان النبوي.

ثالثاً: أهمية الترتيب والموازنة عند الأصوليين

تستند نظرية الترتيب والموازنة في بنائها التأصيلي إلى ركن شديد، وأصل متين، وهو القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ونصرف القول في هذا المبحث إلى بيان أهمية هذه النظرية في بناء الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين خاصة، وإن كان أثرها يصل إلى كافة العلوم الإسلامية.

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج1، ص299.

ومهما يكن من أمر، فإن أهمية الترتيب والموازنة تظهر في كونها تنشئ نمطاً خاصاً، وتمثل منهجاً معرفياً، يراد من إعماله النظر في القضايا والمسائل الشرعية، سواء المتعلقة بالدين نفسه، أو الواقع المعيش فيه فهماً وتنـزيلاً، وباعتدال وبحق دون زلل أو شطط، ودون تعسف أو اعتساف، ودون إفراط أو تفريط، ودون مغالاة أو تنطع، ولا يقع ذلك أو يحصل إلا بالتمكن من استيعاب أبعاد هذه النظرية، فهي قائمة على الرشد والتوسط والاعتدال.

ولنظرية الترتيب والموازنة أهمية كبرى في إزالة الإشكال والغموض والخلط بين ما هو من أصول الدين، وما هو من فروعه، وما هو ثابت وما هو متغير؛ أعني بذلك ما لا يتغير في ذاته وجوهره، وما يلحقه التغيير، كمثل الوسائل مع المقاصد، فإن من سمة الوسائل أن يطرأ عليها التغيير وتخضع للتجديد، إلا ما نصت الشريعة عليه بنفسه لأهميته، بيد أن المقاصد تظل ثابتة راسخة لا يغشاها التبديل أو التغيير.

وتظهر أهمية الترتيب والموازنة في معرفة الواجبات والسعي إلى فعلها، ومعرفة المحرمات وما تقتضيه من الترك وعدم التلبس بها، والنظر في المصالح والمفاسد والموازنة بينها، وما يقتضي منها التقديم، وما يتطلب منها التأخير، وما مصلحته عامة وما مصلحته خاصة، لذلك قال الشاطبي: «الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح والمفاسد. وقد بين الشرع ذلك، وميز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً، وفي المفاسد صغيرة. وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله، ويعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر. فما عظمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. وذلك على مقدار المصلحة والمفسدة»[1].

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص213.

وإذا تقرر هذا إجمالاً، فإنه يمكن الخروج منه إلى شيء من البيان، وذلك بأن نتحدث عن أهمية نظرية الترتيب والموازنة على مستويين:

1 - أهمية نظرية الترتيب والموازنة للمجتهد

تتجلى هذه الأهمية على مستوى التصور؛ أي التحصيل والمعرفة القبلية لاستيعاب النظرية، وأعني بذلك أن على المجتهد أن يرسخ لديه أن الأدلة نفسها متفاوتة في القوة والضعف، فليست دلالة الكتاب والسنة -مثلاً- كدلالة القياس، ولا رتبتهما كرتبته، وهلم جرا في باقي الأدلة، سواء الأصلية أو التبعية. وقد وضع لذلك ابن بدران عقداً نفيساً (في ترتيب الأدلة والترجيح) قال فيه مؤكداً على ضرورة الترتيب وأهميته -ولا يقع ذلك إلا بناء على الموازنة-: «اعلم أن هذا العقد من موضوع نظر المجتهد وضروراته، لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى»[1]. ثم أتى بعد ذلك على ترتيب الأدلة «المتفق عليها» بحسب قوتها وقطعية حجيتها، وبدأ في ذلك بالإجماع «لكونه قاطعا» كما قال[2].

أما على مستوى التنـزيل؛ أي تطبيق النظرية وتنـزيلها على الواقع، وذلك بمراعاة الأحوال والأزمان والأماكن والأشخاص، أو ما يسميه المعاصرون بـ(فقه الواقع). فعلى ضوء الموازنة يحدد المجتهد ويرتب الأولويات، ويوازن بين الأعمال والتصرفات، فيقول: هذا العمل أولى من ذاك، وذاك أفضل من الآخر، وهذا أرجح من هذا، وهذا من الواجبات وذاك من المستحبات، فيقع التساهل في المستحبات ما لا يحصل مثله في الواجبات. وهذا يعني بالذات

---

(1) ابن بدران، **المدخل**، مرجع سابق، ص394. وقد سبق ابن عقيل ابن بدران في وضع (فصل في الترتيب)، انظر أيضاً:
- ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص196. وقد اخترت كلام ابن بدران على ابن عقيل لبيانه أكثر. وانظر أيضاً:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص599 وما بعدها.

(2) ابن بدران، **المدخل**، مرجع سابق، ص394. وانظر أيضاً:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص600.

أن ما اصطلح عليه اليوم بـ(فقه الأولويات)، فإنما هو من تجليات نظرية الترتيب والموازنة فمن نبعها يستقي، ومن معينها يرتوي، لأن الشأن في تحديد الأولويات يرجع أساساً إلى معيار الموازنة المفضي إلى الترجيح، وقد عده ابن القيم من فوائد الموازنة، فقال -رحمه الله- في معرض حديثه عن الموازنة بين الحسنات والسيئات في حق التائب: «قالوا: وقد دل القرآن، والسنة، وإجماع السلف على الموازنة. وفائدتها: اعتبار الراجح. فيكون التأثير والعمل له دون المرجوح»[1].

2 - أهمية نظرية الترتيب والموازنة للمكلّف

وأما فائدة معرفة الترتيب والموازنة للمكلف فهي في كونها عوناً له على إتقان العمل والقيام به على أحسن الوجوه الموافقة لمقاصد الشرع، وتمنحه القدرة على فهم الدين فهما سليماً لا عوج فيه ولا غلو البتة، وتبث فيه روح الإعمار والبناء الحضاري.

على أن التجافي عن معرفة الترتيب والموازنة بين الأحكام الشرعية، والغفلة عن ذلك يوقع المكلف في الخلل ويعدل به عن الجادة، ويصرفه عما هو أهم وما فيه مصلحة دينية ودنيوية، في العاجل والآجل. فتجد من المكلفين من يهتم بالسنن والمستحبات على حساب الفرائض والواجبات، ومن يتوسع في المباحات حتى تحشره وتزج به في المكروهات أو المحرمات، ولا يخلو ذلك من مخاطرة آجلة أو عاجلة ما لم يهتد المكلف إلى معيار الترتيب والموازنة، وهي من العدل والإنصاف بمكان. قال ابن حجر في (فتح الباري) شارحاً قوله عليه الصلاة والسلام (إمام عادل) الحديث، من السبعة الذين يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله: «وأحسن ما فسر به العادل أنه الذي يتبع أمر الله بوضع كل شيء في موضعه من غير إفراط ولا تفريط، وقدمه في الذكر لعموم النفع به»[2].

---

(1) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مرجع سابق، ج1، ص278-279.

(2) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج2، ص184.

ولقد حذر الغزالي -رحمه الله- مراراً في (إحيائه) من الوقوع في هذا المسلك الخطير الذي يقف عقبة كأداء في وجه المكلف حين يغفل عن الترتيب والموازنة، فيقصر به المقام عن حسن المعرفة والفهم، فينعكس ذلك سلباً على السلوك وإتقان العمل، وعدَّ ذلك من الغرور. وأنا أذكر نماذج صالحة للاستشهاد بها هنا، أجتني فقراتها، وأقتطف ثمراتها من (الإحياء) وبخاصة مما ذكره الغزالي في حق المغرورين من أرباب العبادة والعمل، لأستدل بها على بيان أهمية نظرية الترتيب والموازنة، وليقاس عليها ما هو من قبيلها. قال رحمه الله: «فمنهم فرقة: أهملوا الفرائض واشتغلوا بالفضائل والنوافل، وربما تعمقوا في الفضائل حتى خرجوا إلى العدوان والسرف، كالذي تغلب عليه الوسوسة في الوضوء فيبالغ فيه ولا يرضى الماء المحكوم بطهارته في فتوى الشرع... وفرقة أخرى: حرصت على النوافل ولم يعظم اعتدادها بالفرائض، ترى أحدهم يفرح بصلاة الضحى وبصلاة الليل وأمثال هذه النوافل، ولا يجد للفريضة لذة ولا يشتد حرصه على المبادرة بها في أول الوقت، وينسى قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه: «ما تقرب المتقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم»[1]. وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور. بل قد يتعين في الإنسان فرضان: أحدهما يفوت والآخر لا يفوت، أو فضلان أحدهما يضيق وقته، والآخر يتسع وقته. فإن لم يحفظ الترتيب فيه كان مغروراً. ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، فإن المعصية ظاهرة والطاعة ظاهرة، وإنما الغامض تقديم بعض الطاعات على بعض، كتقديم الفرائض كلها على النوافل، وتقديم فروض الأعيان على فروض الكفاية، وتقديم فرض كفاية لا قائم به على ما قام به غيره، وتقديم الأهم من فروض الأعيان على ما دونه، وتقديم ما يفوت على ما لا يفوت،... ومن ترك الترتيب في جميع ذلك فهو مغرور. وهذا غرور في غاية الغموض لأن المغرور فيه في طاعة، إلا أنه لا يفطن لصيرورة الطاعة معصية حيث ترك بها طاعة واجبة هي أهم منها»[2].

(1) هو جزء من حديث في البخاري، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2384، حديث رقم 6137.

(2) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص422-425.

وينتقد الغزالي -رحمه الله- أرباب الأموال الذين يتركون جيرانهم جياعاً وفقراء، وينفقون الأموال في الحج، مستدلاً في ذلك بقول ابن مسعود رضي الله عنه: «في آخر الزمان يكثر الحاج بلا سبب، يهون عليهم السفر ويبسط لهم الرزق ويرجعون محرومين مسلوبين، يهوي بأحدهم بعيره بين الرمال والقفار وجاره مأسور إلى جنبه لا يواسيه»[1].

وذكر الغزالي ما وقع لبشر الحافي -رحمه الله- مع أحد أغنياء زمانه، حكاه عن أبي نصر التمار، فقال: «إن رجلاً جاء يودع بشر بن الحارث وقال: قد عزمت على الحج فتأمرني بشيء؟ فقال له: كم أعددت للنفقة؟ فقال: ألفي درهم. قال بشر: فأي شيء تبتغي بحجك؟ تزهداً أو اشتياقاً إلى البيت أو ابتغاء مرضاة الله؟ قال: ابتغاء مرضاة الله، قال فإن أصبت مرضاة الله تعالى وأنت في منـزلك، وتنفق ألفي درهم وتكون على يقين من مرضاة الله تعالى أتفعل ذلك؟ قال: نعم، قال: اذهب فأعطها عشرة أنفس: مديون يقضي دينه، وفقير يرم شعثه، ومعيل يغني عياله، ومربي يتيم يفرحه، وإن قوي قلبك تعطيها واحداً فافعل، فإن إدخالك السرور على قلب المسلم وإغاثة اللهفان وكشف الضر وإعانة الضعيف أفضل من مائة حجة بعد حجة الإسلام، قم فأخرجها كما أمرناك وإلا فقل لنا ما في قلبك؟ فال: يا أبا نصر سفري أقوى في قلبي، فتبسم بشر رحمه الله وأقبل عليه وقال له: المال إذا جمع من وسخ التجارات والشبهات اقتضت النفس أن تقضي به وطراً فأظهرت الأعمال الصالحات، وقد آلى الله على نفسه أن لا يقبل إلا عمل اليقين... ولذلك قيل لبشر: إن فلاناً الغني كثير الصوم والصلاة، فقال: المسكين ترك حاله ودخل في حال غيره، وإنما حال هذا إطعام الطعام للجياع والإنفاق على المساكين، فهذا أفضل له من تجويعه نفسه ومن صلاته لنفسه من جمعه للدنيا ومنعه الفقراء»[2].

(1) المرجع السابق، ج3، ص430-431.
(2) المرجع السابق، ج3، ص431.

أ - هل يأثم تارك الترتيب والموازنة؟

فلئن كانت الغفلة عن هذا الضرب والنمط من التفكير العلمي المنهجي المتمثل في الترتيب والموازنة بين الواجبات موقعة في الخلل، بأن يقدم المكلف طاعة على أخرى أوجب وآكد منها في ميزان الشرع، فهل معنى هذا أن تارك الترتيب والموازنة آثم عاص لله تعالى بفعله؟

فكلام أبي حامد الغزالي المتقدم في هذا واضح بيِّن لا غبار عليه، وعباراته صريحة في هذا الشأن؛ إذ نصت على تأثيم من يفرط في طاعة واجبة متمسكاً بأخرى مستحبة. فلا جرم إذن أن يعتبر آثماً لكونه فرط وظلم وتعدى بترك الترتيب والموازنة، لذلك قال أبو حامد: «وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور... ومن ترك الترتيب في جميع ذلك فهو مغرور... لا يفطن لصيرورة الطاعة معصية حيث ترك بها طاعة واجبة هي أهم منها»[1].

والحق ما قال أبو حامد رحمه الله، ذلك أن عدم إعمال الترتيب والموازنة يفضي إلى الخلط بين ما هو من أصول الدين وأسسه، وما هو من فروعه، فكيف يستقيم البنيان بالتفريط في الأسس التي هي بمثابة الواجبات؟. مع العلم أن الواجبات مقدمة دائماً في الاعتبار على غيرها، وإن عجز المكلف بنفسه عن الترتيب والموازنة فأغلق عليه ما ينبغي تقديمه، وأشكل عليه ما ينبغي تأخيره، فلا بد أن يلجأ إلى العالم المجتهد، وهو الوحيد الذي له صلاحية -بعد اسشارة الخبراء والمختصين إن كانت المسألة أو الواقعة تتطلب ذلك- النظر في الشريعة، لما يملكه من أدوات معرفية وآليات منهجية علمية تمكنه من النظر الصحيح والموازنة العلمية الدقيقة.

وقد اقتفى ابن تيمية رحمه الله هذا المسلك وسار على هذه المحجة، فرأى أن ليس من الورع ترك الموازنة، وإلا نجم عن ذلك انقلاب الطاعات معاصي، والواجبات محرمات، وإنما «تمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح،

(1) المرجع السابق، ج3، ص422-425.

وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية، فقد يدع واجبات، ويفعل محرمات، ويرى ذلك ورعاً، كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة، ويرى ذلك ورعاً، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور، ويرى ذلك من الورع، ويمتنع عن قبول شهادة الصادق، وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية، ويرى ترك سماع هذا الحق الذي يجب سماعه من الورع»[1].

وكأني بكلام ابن تيمية هذا يطل على عصرنا من علٍ، فيرصد ظاهرة تكررت عبر العصور، وهي ظاهرة ما يسمى اليوم بـ«السلفية» أو «التيار السلفي»، حيث يحط الجمود والجحود برحله هناك، ويخيم ويهيمن على القلوب والعقول، فيتنكرون لفضل العلماء ولا يعذرونهم إن هم أخطأوا في اجتهادهم، ولا يوازنون بين حسنات الأفراد والمجتمعات وسيئاتهم، مدعين أن الحامل لهم على ذلك الورع والتقوى ومناصرة الإسلام... إلخ. ولم يقع ذلك منهم إلا لأمرين: قصورهم في فهم الشريعة فهماً جيداً وفق قواعدها ومقاصدها، واختلال الموازنة وغيابها لديهم، وكلا الأمرين يفضيان إلى شر مستطير.

وصفوة الكلام من هذا، أن منهج الموازنة يفضي إلى مصالح جمة، ومنافع عامة، والانكفاف عنه قد يعرض صاحبه للتأثيم أو شر مستطير. وهذا ما قرره الجويني حين نص على أن الأعظم في الإيالة، وهو غاية الموازنة «طلب مصلحة المسلمين، وارتياد الأنفع لهم، واعتماد خير الشرين، إذا لم يتمكن من دفعهما جميعاً»[2].

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج10، ص512.

(2) الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم الغياثي**، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: دار الدعوة، 1989م، ص109.

ب - الترتيب والموازنة سبيل العقلاء:

الترتيب والموازنة سبيل العقلاء، ودليل على كمال العقل ونضجه؛ إذ العقل السليم لا يجد عنها محيصا، ولا يبتغي عنها بدلاً، وعلى هذا نص عليه الشافعي فيما نقله عنه ابن عبد البر: «ليس العاقل الذي يقع بين الخير والشر، إنما العاقل الذي يقع بين الشرين فيختار أيسرهما»[1]. ويقول ابن تيمية: «العاقل يزن الأمور جميعاً هذا وهذا»[2]. ويقول -كذلك- في معرض حديثه عن اجتماع الحسنات والسيئات في الشخص الواحد أو الفعل الواحد، داعياً إلى إعمال الموازنة بين الأمرين: «فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائماً بالقسط الذي أنـزل الله له الكتاب والميزان»[3].

وينقل ابن تيمية عن العلماء قولهم: «ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وينشد:

إن اللبيب إذا بدى من جسمه

مرضان مختلفان داوى الأخطرا»[4].

وقد جنح الجويني في آخر (باب التأويل) من (البرهان في أصول الفقه) بعد أن فصل القول فيه وأصله، إلى «أن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعية»[5].

وهذا أمر في الحقيقة مشكل؛ إذ مع أهميته في بيان مراتب العلوم ومداركها، لا من حيث ذاتها فحسب، وإنما كذلك من حيث قوتها وحجيتها، ولكن وجه الإشكال أن تكون أهمية العلوم منحصرة في «درك مضمون العلوم القطعية» ولعل أبا المعالي حمل ذلك على مذهبه القائل بقطعية معنى العلم، الذي يستبعد دخول جانب الظن فيه.

---

(1) ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، مرجع سابق، ص157.
(2) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج6، ص150.
(3) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج10، ص366.
(4) المرجع السابق، ج20، ص54.
(5) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص365.

وليست نظرية الترتيب والموازنة مقصورة على المجال الأصولي والفقهي، وإنما نجد لها وقعاً ومقاماً كبيراً في مجالات علمية أخرى، من ذلك:

❖ علوم اللغة:

ظلّت نظرية الترتيب والموازنة حاضرة عند اللغويين وبخاصة البلاغيون منهم، ومن ذلك حديثهم عن (مراتب الكلام البليغ)[1]، فذهبوا على إثر ذلك إلى أن (الكناية أبلغ من التصريح)[2] ولم يحصل ذلك منهم إلا بإعمال الموازنة بين أنواع الكلام والنظر في وجوه بلاغته الناتجة عن جودة ألفاظه ومعانيه، فتناولوا بالدراسة ونقبوا بالبحث في المفاضلة بين الألفاظ والمعاني[3]. لذلك وجدنا عبد القاهر الجرجاني -رحمه الله- قد أسهب كثيراً في ذكر ألفاظ دالة على الترتيب والموازنة من مثل: المفاضلة، والتعادل، والمزية، وترتيب الألفاظ وترتيب المعاني[4].

وقد ذكرت من قبل ما جنح إليه أبو القاسم الآمدي في (الموازنة) من المفاضلة بين أبي تمام والبحتري. وقد رسم فيه منهجه في المفاضلة بينهما؛ إذ يوازن «بين قصيدتين من شعرهما إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، وبين معنى ومعنى، فأقول: أيهما أشعر في تلك القصيدة، وفي ذلك المعنى، ثم احكم أنت حينئذ على جملة ما لكل واحد منهما إذا أحطت علماً بالجيد والرديء»[5].

---

(1) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. **مفتاح العلوم**، اعتنى به: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ص285.

(2) المرجع السابق، ص286.

(3) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1424هـ/ 2004م، ص58.

(4) المرجع السابق، ص58، 60.

(5) الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر البصري. **الموازنة بين أبي تمام والبحتري**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.)، ص11-12.

فبهذا يستبين لك أن لهذه النظرية شأواً كبيراً، وأثراً بالغاً في بحوثهم ودراساتهم اللغوية. فنشأت من ثمة ما سمي بنظرية النظم، تنتسب إلى فرقتين كلاميتين كبيرتين وهما: المعتزلة والأشاعرة.

❖ **علوم الحديث:**

ونجد لهذه النظرية إعمالاً من المحدثين، ولو في بعض مباحثهم، منها الموازنة بين التعديل والتجريح إذا اجتمعا، فإنهم بناء على الموازنة بينهما يقدمون الجرح على التعديل، لأن مع الجارح زيادة لم يحط بها المعدِّل علماً، فصار بذلك «الجرح أولى من التعديل»[1]. وأن العدالة والجرح مراتب متفاوتة، ودرجات شتى، بيَّنها أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي[2] فنجم عنهما تقسيم الأحاديث وترتيبها إلى صحيح وحسن وضعيف، وأن كل قسم منها مراتب: صحيح لذاته وصحيح لغيره، بل إن درجات الصحة تقع بحسب مراعاة شروطها التي نص عليها العلماء، وعلى هذا نبه ابن الصلاح بقوله: «إن درجات الصحة تتفاوت في القوة بحسب تمكن الحديث من الصفات المذكورة، التي تبتنى الصحة عليها، وتنقسم باعتبار ذلك إلى أقسام يستعصي إحصاؤها على العادّ الحاصر»[3]. وكذلك الشأن في الحديث الحسن. وأما الحديث الضعيف فهو أكثرها مراتب، وإنما ذلك بحسب شدة الضعف أو خفته، فيقدمون بعضها على بعض كتقديمهم المرسل على المعضل[4].

---

(1) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الكفاية في علم الرواية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ/ 1988م، ص106.

(2) المرجع السابق، ص23. انظر كذلك:
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت: دار الفكر المعاصر، (د.ت.)، ص121-122.

(3) العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، القاهرة: مطبعة العاصمة، 1389هـ/ 1969م، ص22.

(4) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، مرجع سابق، ص21 وما بعدها.

وعلى هدي نظرية الترتيب والموازنة فاضل علماء الحديث بين طرق التحمل، ووازنوا بينها، فانقسمت عندهم إلى مراتب، وهي: السماع، والقراءة على الشيخ، والإجازة، والمناولة، والمكاتبة، وإعلام الشيخ، والوصية، والوجادة، وما فتىء علماء الحديث يعللون تقديم بعضها على بعض[1].

(1) السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي شرح تقريب النووي**، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/ 2004م، ص310. وقد وازن العلماء وفاضلوا بين السماع والقراءة على الشيخ، فقدم الجمهور السماع على القراءة.

الفصل الثاني

الترتيب والموازنة في علم أصول الفقه

أولاً: الترتيب والموازنة في المباحث والمسائل الأصولية

بدأت قضية ترتيب الأدلة والموازنة بينها مع تدوين الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ثم نمت وترعرعت مع نمو هذا العلم واتساعه وتطوره. وهذا يدل على أن هناك نقاشات ومناظرات معرفية وعلمية مهمة جرت في هذه المسألة، لأن ترتيب المباحث والمسائل الأصولية والموازنة بينها يفيد في معرفة قوة تلك الأدلة ودرجتها، سواء كانت أدلة أصلية أو أدلة تبعية.

وقد وجدنا عبارة دقيقة للغزالي ينبه فيها على أن الشافعي قد تطرق إلى ترتيب الأدلة، وأجاد في ذلك، وفي هذا يقول: «ثم أحسن [الشافعي] نظره في ترتيب الأدلة»[1]. ثم طفق الغزالي يبسط القول عن ترتيب الأدلة عند الشافعي حيث «قدم النصوص على المقاييس، وأخبار الآحاد عليها، وقدم معظم الظواهر التي ظهر فيها مقصد العموم وسلك فيها نهجاً مستقيماً، ومسلكاً قويماً»[2].

وقد لحظ الغزالي أن الشافعي قد أَخَّر الإجماع في الرتبة عن الأخبار، لكنّه بيّن أن ذلك من جهة رتبة الإجماع من بين الأدلة، لا من حيث العمل، فقال: «ولقد أخر الإجماع عن الأخبار. وذلك تأخير مرتبة، لا تأخير عمل؛ إذ العمل به مقدم،

(1) الغزالي، **المنخول**، مرجع سابق، ص498.
(2) المرجع السابق، ص610-611.

ولكن الخبر يتقدم في المرتبة عليه، فإن مستنده قبول الإجماع»[1].

وهذا يعني أن الأدلة مرتبة من جهة تصورها، وكذلك من جهة تنـزيلها، فعندئذ يقدم الإجماع على غيره. وأحسب أن المقصود به الإجماع المتيقن، لا مطلق ما ادعي فيه الإجماع وليس هو كذلك في نفس الأمر، لأن الإجماع لا يتصور خلافه مع وجود المغيِّر سواء أكان نسخاً أو تخصيصاً أو غير ذلك.

هذا ما ذكره الغزالي في شأن ترتيب الأدلة عند الشافعي. لكننا سنجد مع تطور علم أصول الفقه أن المسألة سيعقد لها الأصوليون أبواباً وفصولاً، يعللون فيها نظرهم في ترتيب الأدلة والموازنة بينها. ومن ذلك أن أبا بكر الباقلاني قد عقد في (التقريب والإرشاد) باباً سماه (باب القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها). فمن خلال الباب يظهر أن الأدلة عند الباقلاني ليست على درجة واحدة، وإنما تتفاوت رتبها، لذلك قال معللاً تقديم الكتاب والسنة على غيرهما: «والواجب عندنا في الترتيب تقديم الخطاب الوارد في الكتاب والسنة على جميع هذه الأبواب... (لـ) أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة»[2].

ومن هذا الصنيع إفراد أبي الحسين البصري المعتزلي باباً في (المعتمد) وهو (باب ترتيب أبواب أصول الفقه) بدأ فيه بتقديم أقسام الكلام.

وهكذا بدأت مسألة ترتيب الأدلة والموازنة بينها تشق طريقها بتفصيل أكثر كما هو الشأن عند أبي إسحق الشيرازي[3] وأبي الوليد الباجي[4] والفخر الرازي[5] وغيرهم.

ولبيان هذه المسألة اخترت التطرق إليها من خلال دراسة مسألتين مهمتين هما:

---

(1) المرجع السابق، ص467.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص310، 312.

(3) انظر الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج1، ص162، 163.

(4) انظر الباجي، **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص187.

(5) انظر الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج1، ص51.

1 - رتبة القياس من بين الأدلة

لا يخفى أن الدليلين اللذين لا نـزاع فيهما، ولا خلاف يلحقهما هما: الكتاب والسنة. ولكن الخلاف غشي دليلي الإجماع والقياس. فأما الإجماع فقد تنوزع في وقوعه وإمكانه، بل حتى في حجيته. فقد عزى أبو الحسين البصري إلى أبي إسحق إبراهيم بن سيار النظام (توفي231هـ) -وكلاهما معتزلي-، إنكار حجية الإجماع[1]. وهو أمر منسوب -أيضاً- إلى الإمامية إلا أنهم قيّدوا حجيته بوجود المعصوم ضمن المجمعين. أما القياس فلا يخفى خلاف النظام والقاساني والنهرواني والشيعة الإمامية، وعلى رأسهم جعفر الصادق، والظاهرية فيه، وإنكارهم له، حتى قال ابن حزم في شأنه في معرض استدلاله عما جاء في القرآن من إبطال القول بالعلل في أحكام الله عز وجل وشرائعه: «فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس..»[2]. وهي

---

(1) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص4. انظر كذلك:
- الشيرازي، **التبصرة**، مرجع سابق، ص49.
- الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص434. وقد اعتبر الجويني النّظّام أول من باح برد الإجماع.
- الضويحي، علي. **آراء المعتزلة الأصولية**، مرجع سابق، ص350.

(2) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج8، ص113. وقد عقد ابن حزم الباب الثامن والثلاثون: «في إبطال القياس في أحكام الدين، ج7، ص53. وذكر أبو بكر الجصاص أن: «أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث إبراهيم النظام».، الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص 23. وانظر أيضاً:
- الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص490، 491. وقد نسب الجويني كذلك جحود القياس الشرعي إلى النظام وطوائف من الروافض، والإباضية والأزارقة ومعظم فرق الخوارج، إلا النجدات منهم، مع قولهم بالقياس العقلي. كما نسب رد القياس سواء العقلي منه أو الشرعي إلى الحشوية، وأصحاب الظاهر. وهو -أيضاً- رأي ابن عبد البر؛ إذ قال: «... حتى حدث إبراهيم بن سيار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقة في نفي القياس والاجتهاد في الأحكام وخالفوا ما مضى عليه السلف». ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مرجع سابق، ج2، ص123. وانظر أيضاً:
- البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص230.

هذا هو المشهور، لكن ابن عبد البر والدارمي نقلا عن ابن مسعود ﵁ من الصحابة =

عبارة تشبه من حيث مقصدها من إبطال القياس، عبارة جعفر الصادق حين صرح بأن «إبليس قاس نفسه بآدم فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين»[1].

وهذا الرفض للقياس عند الشيعة، يستند إلى أن الدليل لا بد أن يكون مفيداً للقطع، أما ما كان مفيداً للظن فلا سبيل لاعتباره دليلاً البتة.

من هنا يظهر أن ما جنح إليه عبد العظيم محمود الديب من أن: «الأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. محل اتفاق في الاستدلال بها بين جميع علماء الأصول وأئمته بإطلاق»[2]. أمر غير مسلّم به، ودعوى لا تنتهض على دليل. وهي في الحقيقة غفلة غير محمودة في مثل هذا الموطن.

وإذا قد كان الخلاف في القياس أشد وأوسع من سابقه، وأقرب مذكور بالنسبة إليه، الذي هو الإجماع، فإنه يضع بذلك أمامنا إشكالاً معرفياً، يتعلق

= أنه أنكر القياس، وتبعه في ذلك عامر الشعبي من تابعي الكوفة، وابن سيرين من تابعي البصرة.

- الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 2995م، ج1، ص127.

وعندي أنه يستبعد في حق ابن مسعود ﷺ إنكار القياس، خاصة إذا علمنا أنه كان متأثراً في منهجه الفقهي واجتهاده بمنهج سيدنا عمر ﷺ، لاسيما أن رسالة سيدنا عمر في القضاء، التي بعث بها إلى أبي موسى الأشعري ﷺ قد وقع التصريح فيها على إعمال القياس عند قوله: «ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال..»، ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص86. وإن صح عنه ذلك فإنما مقصوده مجرد القياس الذي هو بمثابة الرأي المذموم، الملتفت إلى الهوى والتشهي.

(1) بلتاجي، محمد. **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، مصر: دار السلام، 1425هـ/ 2004م، ج1، ص161. نقله عن **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص235، 319. وانظر أيضاً:

- العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، بيروت: دار الكتاب العربي، 1387هـ/ 1967، ص116.

(2) الديب، عبد العظيم. **العقل عند الأصوليين**، المنصورة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م، ص47.

بموضعه من الأدلة، فقد قرنا لأجل ذلك خوض غمار معالجة هذا الإشكال، الذي نتأخى منه تجديد النظر وتجدده في موقع القياس.

ولقد وجدنا على إثر ذلك من الأصوليين من لم يعد القياس من الأدلة، كما صنع الجويني[1]، وتلميذه الغزالي[2]، وابن جزي الغرناطي الأندلسي[3]. فالغزالي ذكره في (القطب الثالث) الذي خصه بـ(كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول). وقد جعل هذا القطب «عمدة علم أصول الفقه»[4] لأن الشأن في مجال النظر وإعمال الفكر -حسب الغزالي- يكمن في «استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها»[5].

وهنا يلوح الإشكال المعرفي في موضع وموقع القياس من بين الأدلة، وهذا لا يعني بالضرورة أن الخلاف في موقع القياس من الأدلة يفضي حتماً إلى الخلاف في حجيته. فوجه الخلاف بين المسألتين ظاهر، والفرق بينهما لائح وواضح لا غبار عليه. ثم إن الخلاف في موضع القياس من بين الأدلة، إنما يرجع أساساً إلى الخلاف الحاصل بين الأصوليين في تعريف الدليل،

---

(1) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78.

(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص18.

(3) ابن جزي، **تقريب الوصول**، مرجع سابق، ص49.

(4) الغزالي، **المستصفى، من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص2. وقد حصر الأدلة في ثلاثة، وهي: «الكتاب والسنة والإجماع فقط». الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص7. ويقول الغزالي في معرض حديثه عن العلوم الشرعية، وأن المحمودة منها لها أصول وفروع ومقدمات ومتممات: «الأصول»: «وهي أربعة: كتاب الله عز وجل، وسنة رسول الله ﷺ، وإجماع الأمة، وآثار الصحابة، والإجماع أصل من حيث إنه يدل على السنة فهو أصل في الدرجة الثالثة. وكذا الأثر فإنه يدل على السنة. لأن الصحابة ﷺ قد شاهدوا الوحي والتنـزيل وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، وربما لاتحيط العبارات بما أدرك بالقرائن. فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم». انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1994م، ج1، ص27-28. من هنا يتضح أن الغزالي لم يجعل القياس دليلاً ولا تابعاً للأدلة لا في (المستصفى) ولا في غيره.

(5) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص3.

فمن قصر الدليل على ما أفاد القطع، فقد أخرج القياس من حيز الأدلة، لأجل إفادته الظن، واكتفى بجعله من توابع الأدلة، أولواحقها، أولوازمها، أو ما تفرع عنها. ومن جعل الدليل مفيداً للمطلوب الخبري، فقد توسع في مفهوم الدليل حتى شمل الأدلة الظنية ومنها القياس[1].

وينبني على هذا أن من نظر إلى القياس على أن دلالته على الأحكام دلالة ظنية، فقد أخرجه من نطاق الأدلة لكونها تفيد القطع. وأما القياس فيفيد عندهم غلبة الظن. وهذا يعني أنه «أدنى مرتبة وأقل دلالة من نصوص الكتاب والسنة» كما قرر ذلك أستاذنا أحمد الريسوني[2].

والقول بظنية القياس، وأنه ليس من الأدلة كالكتاب والسنة والإجماع، هو الذي ذهب إليه الجويني في (البرهان) وتبعه الغزالي في (شفاء الغليل). يقول الجويني: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى. ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام. فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[3].

ولكن صاحب (البرهان) -في معرض بيانه لأهمية القياس- لم يتردد في أن يجعل القياس أصلاً يعول عليه كثيراً، وأن الفقيه لا مناص له منه، ولا انفكاك له عنه. فقد نص على أن: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه. وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية... والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع (هو) القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما

(1) راجع المبحث الثاني من الفصل الأول.

(2) الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص131.

(3) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78، 79.

يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها، جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها. فقد احتوى على مجامع الفقه»[1].

وقد يبدو في بادي الرأي، أن هناك تعارضاً مع كلامه السابق، والذي أراه منسجماً مع مذهبه في موقع القياس من الأدلة، أن القياس ليس أصلاً قاطعاً مثل الكتاب والسنة والإجماع. على أنه قد تجوَّز في إطلاق اسم الأصل عليه ههنا على سبيل الإجمال، ونصوا على ذلك في مقدمة تعريفهم لعلم أصول الفقه. ثم إن القياس لا يوجب عملاً لذاته، وإنما لانبنائه على الأدلة القاطعة. وقد حكاه الجويني نفسه عن المحققين[2].

ومن هنا نرى أن الجويني لا يزال متمسكاً بأن القياس ليس دليلاً شرعياً قاطعاً، وإنما هو حجة. وحتى لا يحصل الاضطراب في فهم كلامه، كان لزاماً علينا أن نجمع كلامه الذي وقع في المقدمة بالذي أورده في كتاب القياس من (البرهان)، وأن نضم بعضه إلى بعض، لنحصل على هذه النتيجة المتوخاة.

وبظنية القياس، وأن كونه لا يفيد العلم بمعناه القطعي، صرح الغزالي فقال: «ما تعبدنا فيه بالعلم لا يثبت بالقياس، لأن القياس لا يفيد إلا ظناً، ولا يثمر العلم»[3]. والذي استقر عليه الغزالي -بالرغم من قوله بظنية القياس- وذهب في نصرته شأواً بعيداً، أن القياس يرجع إلى دلالة عموم النص، ويعني

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص485. وقد تطرق أبو حيان الأندلسي إلى أهمية القياس، بعبارات دقيقة وكلام رصين فقال: «ثم القياس من بعدهما (الكتاب والسنة)، أصل يعوّل عليه. وركن يستند إليه، وعروة يستمسك بها. والطاعن فيه يعلمه، وإن أنكره، ويفزع إليه، وإن أباه، ولا يجد محيداً عنه، وإن لم يثق به. وإنما يتفرد به بمختلف ألفاظ تؤديه إلى نفس القياس. والذي يوحش منه، فساد بعضه عند الاعتبار، وتوقّفه عن الاستمرار. وليس ذلك رافعاً لأصله، ولا قادحاً في حكمه». انظر كذلك:
- أبو حيان، التوحيدي. **رسالة أبي حيان التوحيدي في العلوم**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.)، ص21.

(2) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78.

(3) الغزالي، **شفاء الغليل في بيات الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص602.

بذلك أنه في معنى النص العام. من ثم لا غرو أن نجد الغزالي يصنفه ضمن (مبحث الدلالات) و(طرق الاستنباط).

ولم يقع عند الغزالي التصريح بكون القياس في معنى النص العام في (المستصفى)، من خلال ترتيبه وجعله ضمن (طرق الاستثمار) فحسب، يعني بذلك (الدلالة بالمعنى المعقول)[1]، وإنما سبق أن أفرد القياس بتأليف سماه (أساس القياس)، نص فيه على أن حاصل القياس، إنما يرجع إلى «التمسك بالعموم الذي صار مدلولاً عليه»[2]. ومن ثم أنكر ابتداءً أن يكون القياس مقابلاً للشرع، فترتب عن قوله هذا لزوماً -كما نص- أن يكون الشرع كله توقيفاً؛ بمعنى أن القياس عند التحقيق آيل إلى دلالة النص[3]. وهي النتيجة والخاتمة التي قررها الغزالي في آخر الكتاب بقوله: «فهذا ما أردنا بيانه في حقيقة القياس في اللغة والعقل والشرع، وأن جميع ذلك يرجع إلى التمسك بالعموم..»[4].

وبيانه أن القياس لم يعتمد عليه لذاته، ولا صير إليه وحده، بوصفه دليلاً منشئاً للأحكام، وإنما عول عليه واعتد به، بوصفه كاشفاً ومظهراً للحكم من جهة عموم النص. فصح بذلك أن يكون ضمن طرق الاستنباط أو معقول النص.

وحتى لا يقع الإشكال، ويشتد الالتباس الذي قد يحصل من جراء تداخل معنى الاستنباط والقياس، لورودهما على النص، جنح الغزالي إلى التفريق بينهما. وإن كان اسم الاستنباط أعم من القياس، فقال: «المعنى المستنبط من النص: إن كان قاصراً على النص غير متعد فهو استنباط... وإن كان المعنى المستنبط من النص أعم من النص -حتى صار الحكم عاماً بعموم

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص20، 24.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **أساس القياس**، تحقيق: فهد بن محمد السرحان، الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ/ 1993م، ص110.

(3) المرجع السابق، ص2.

(4) المرجع السابق، ص111.

المعنى وانحذف خصوص النص - سمي إلحاق غير المنصوص بالمنصوص- بواسطة المعنى المستنبط- قياساً»[1].

وقد نسب أبو الحسين البصري ظنية القياس إلى أبي عبد الله البصري (توفي369هـ)، فقال: «والذي يعتمده شيخنا أبو عبد الله لنصرة المذهب الثاني، أنه قد ثبت أن الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة، لا يجوز إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد من حيث ثبت أن طريق إثباتها العلم واليقين، وما ثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون العلم»[2]. وقد أيد أبو الحسين البصري هذا الرأي وناضل عنه حتى قال في شأنه: «واعلم أن الذي يجب اعتباره والاعتماد عليه في هذا الباب أن كل حكم شرعي لا طريق لثبوته - متى ثبت- إلا العلم واليقين، فإن إثباته بالقياس والاجتهاد لا يجوز، لقيام الدلالة على أن طريقهما غالب الظن دون العلم والقطع»[3].

وهذا ما جعل أبا الحسين البصري يذهب -في بداية تناوله مبحث القياس- إلى بيان معنى الأمارة، لأنه يعدّ «القياس الشرعي أمارة» والأمارة عنده إنما «هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن»[4] هذا هو إذن رأي أبي الحسين البصري في (المعتمد) في شأن القياس، فلا يغرنك قوله في (ترتيب أبواب أصول الفقه): «إنما أخرنا القياس عن الإجماع، لأن الإجماع طريق إلى صحة القياس»[5]. فهذا التأخير لا يعني عنده بالضرورة أن القياس دليل مفيد للقطع، وإنما هو أمارة كما قرر، وما كان كذلك، فلا ينخرط ولا يعد ضمن الأدلة المستقلة القاطعة.

ومن الأصوليين من نظر إلى القياس من حيث كونه يستند إلى النص قرآناً وسنة، وأنه ينطلق من النص ويعود إليه، فجنح إلى القول بأنه لازم عن

---

(1) المرجع السابق، ص106-107.
(2) البصري، **شرح العمد**، مرجع سابق، ج2، ص206.
(3) المرجع السابق، ج2، ص208.
(4) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص189.
(5) المرجع السابق، ج1، ص9.

أصل[1]، أو متفرع عن دليل، أو هو مستخرج من دليل، وليس أصلاً مستقلاً بنفسه. وهذا مذهب أبي يعلى الفراء[2]، فالقياس عنده مستخرج من الأصول الثلاثة قبله، وعلاء الدين السمرقندي[3]، والفخر الرازي[4]، وهو نفس رأي جلال الدين الخبازي (توفي691هـ)[5]، وعلي بن محمد المعروف بابن اللحام (توفي803هـ)[6]، وسيف الدين الآمدي[7]، والشريف التلمساني الذي حرر القول فيه في (مفتاح الوصول)، فجعله من النوع الثاني المتفرع عن الجنس الأول: الدليل بنفسه. وهو: «ما كان لازما عن أصل»[8]. وعلى هذا جرى عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري مبيناً مراد المصنف من قوله (أو الاعتبار) يعني بذلك القياس. قال: «ثم هو ليس أصلاً مطلقاً، بل المستدل به يحتاج إلى المقيس عليه في استنباط الأحكام، بخلاف الثلاثة الأول. فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ومضاف إليه، والقياس إنما هو للإظهار، والمستخرج من الثلاثة مضاف إليها»[9].

وقد وقع عند ابن نظام الدين أن الشيخ الأكبر ابن العربي، قد أسقط القياس من الأدلة، حاصراً إياها في الكتاب والسنة والإجماع. أما القياس

(1) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص114.

(2) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص71.

(3) السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مرجع سابق، ص76. «والقياس الشرعي فرع هذه الأصول الثلاثة».

(4) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص52 «وأما الدليل المستنبط فهو القياس».

(5) الخبازي، جلال الدين أبو محمد. **المغني في أصول الفقه**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، 1422هـ/ 2001م، ص183.

(6) ابن اللحام، علي بن محمد أبو الحسن. **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، 1422هـ/ 2001م، ص7.

(7) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص212 «فالنص والإجماع أصل، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما».

(8) انظر الرسم البياني المتعلق بأصناف الأدلة عند التلمساني.

(9) ابن نظام الدين الأنصاري، **فواتح الرحموت**، مرجع سابق، ج2، ص3.

فإنما يُعتدّ به عنده «إذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين»[1]. ويرى ابن نظام الدين الأنصاري، مقتفيا أثر الشيخ ابن العربي، أن حجية القياس «ضرورية عند فقدان الأدلة الثلاثة للعمل في النازلة»[2] مع قوله بظنية القياس.

وفي هذا السياق يندرج -كذلك- مسلك البزدوي في تصنيفه للقياس من بين الأدلة، فقد عدّه فرعاً مستنبطاً من الأصول المتقدمة عليه في الترتيب، وفي ذلك يقول: «اعلم أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع. والأصل الرابع: القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول»[3].

وقد شرح عبد العزيز البخاري كلام المصنف السابق، مؤكداً ومؤيداً له بقوله: «ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للأحكام قطعاً، ولا تتوقف في إثبات الأحكام على شيء، فقدمت على القياس الذي يتوقف في إثبات الحكم على المقيس عليه، ولهذا أفرده بالذكر بقوله: والأصل الرابع، لأنه لما توقف في إثبات الحكم على المقيس عليه، ولم يمكن إثبات الحكم به ابتداء كان فرعاً له، وإلى هذه الفرعية أشار بقوله: المستنبط من هذه الأصول»[4].

وينبني عليه أنه انقدح عنده أن القياس أصل من وجه دون وجه، بمعنى أنه أصل في محل الحكم الثابت بالقياس، وليس أصلاً من جهة ظنيته، وإن كانت قطعيته أمراً عارضاً[5]. ويظهر من هنا أن المصنف والشارح غلّبا جانب ظنية القياس على قطعيته.

وعلى هذا الأساس ندرك اختيار بعض الأصوليين، الذين لم يجعلوا القياس من بين الأدلة، ولم يتطرقوا إليه هناك، وإنما أحلّوا مكانه

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص3.

(2) المرجع السابق، ج2، ص3.

(3) البزدوي، **أصول البزدوي مع كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج1، ص62.

(4) المرجع السابق، ج1، ص64

(5) المرجع السابق، ج1، ص64.

الاستصحاب، ومنهم: الغزالي[1]، وتبعه في ذلك ابن رشد الحفيد[2] وموفق الدين بن قدامة[3] فقد جعلوا (الأصل الرابع: دليل العقل والاستصحاب) بدل القياس. أما الشريف التلمساني فعدّ دليل العقل، أصلاً بنفسه[4].

وإذ نقرر هذا فإن هناك من الأصوليين من أدخل القياس ضمن الأدلة، فذكره في الرتبة بعد الكتاب والسنة والإجماع. وهو اختيار الباقلاني، وتبعه في ذلك ابن عقيل، فنقله بحرفيته كما هو[5].

وهذا الذي أثبتناه هنا للباقلاني، بحسب ما تبين لنا من خلال الفصل المتعلق عنده بترتيب الأدلة ذكره في (التقريب). وهذا ما نقرره في غياب تتمة تحقيق الكتاب. يقول الباقلاني معللاً هذا الاختيار والترتيب: «... ويلي ذلك القياس وإعماله في مواضعه، وذكر ما[6] هو من فرضه، وما يتصل من الفصول ببابه، وإنما وجب تأخيره عما قدمناه من الأدلة، لأجل أنه إنما يثبت كونه أصلاً ودليلاً بالكتاب والسنة والإجماع على ما نبينه. ولأن استعماله في مخالفة ما قدمناه من الأدلة باطل محظور، وإنما يصح إذا لم ينف ما ثبت بهما حكمه»[7].

ولم يرتض الزركشي إخراج القياس من الأدلة، فرسم في ذلك «(مسألة

(1) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص406.
(2) ابن رشد الحفيد، **مختصر المستصفى**، مرجع سابق، ص96.
(3) ابن قدامة، **روضة الناظر**،مرجع سابق، ص137.
(4) التلمساني، **مفتاح الوصول**، مرجع سابق، ص112.
(5) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص265-266.
(6) الصواب (ما) بدل (من) وهو من غير شك خطأ لم ينبه عليه المحقق.
(7) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج1، ص314. وأريد أن أنبه في هذا الصدد أن ابن عقيل قد أخذ عن الباقلاني باباً بكامله، مع تغيير بعض العبارات وهي قليلة جداً، لا تؤثر في المضمون، وهو باب في (القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها)، من (التقريب والإرشاد) ج1، ص310. جعله ابن عقيل في الواضح فصلاً (في تراتيب أصول الفقه) ج1، ص261. وهذا ينبىء عن تأثر صاحب (الواضح) بالباقلاني.

القياس من أصول الفقه) أي أدلته»، وقد رد على من وقع منه ذلك مثل الجويني وتلميذه الغزالي والكيا الهراسي، ولم يسلّم به، فقال: «لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة فقط،... لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به»[1].

ومما يدل على كون القياس دليلاً شرعياً عند بعض الأصوليين، قولتهم المشهورة: «القياس دين». وعلى هذا وقع قول عبد الجبار: «القياس والاجتهاد من الدين»[2].

وقد عزا أبو الحسين البصري إلى أبي علي الجبائي أنه «يصف ما كان منه واجباً بذلك»[3]. يعني كونه ديناً. وقال ابن السبكي: «القياس من الدين»[4].

ونقل ابن النجار الفتوحي عن ابن مفلح أنه قال: «القياس دين»[5] وذهب أبو الخطاب الكلوداني إلى أن «القياس يسمى ديناً ومأموراً به، لأن ما تعبدنا الله به فهو دين»[6].

وخالف في ذلك أبو الهذيل فانفرد بقول عدّه المحققون شاذاً؛ إذ ذهب إلى أن القياس لا يسمى ديناً[7] مستدلاً على ذلك أن الدين يتسم بالاستمرار، ويتصف بالثبات، بخلاف القياس فإنه يرجع إلى فعل القائس ونظره.

---

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج5، ص27-28، وانظر أيضاً:
- الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، مرجع سابق، ج2، ص136.

(2) الهمذاني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، حقق بإشراف: طه حسين، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1382هـ/ 1962م، ج17، ص278.

(3) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص244.

(4) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **جمع الجوامع**، بيروت: دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م، ص56.

(5) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ح4، ص225.

(6) الكلوداني، **التمهيد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص466.

(7) عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، مرجع سابق، ج17، ص278.

ووقع عند أبي الحسين البصري تجويز كون القياس ديناً: «إذا عنى بذلك أنه ليس ببدعة»[1].

وقال الزركشي: «والحق إن عنوا الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك، فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به فهو دين»[2].

وعلى هذا الأساس يلوح هناك إشكال آخر له صلة بموضع القياس من الأدلة، وهو: هل القياس دليل شرعي في حد ذاته أم أنه عمل المجتهد وفعله؟ فإن قلنا إنه دليل شرعي فقد صار إلى جانب القرآن والسنة، وإن ذهبنا إلى كونه نظر المجتهد وفعله في الأدلة، فلا جرم أنه لا يرقى أن يكون من بين الأدلة. وقد وقع الخلاف في هذه المسألة بين الأصوليين مما ترتب عنه الخلاف في تعريف القياس[3].

والذي يظهر أن ما ذهب إليه أبو الهذيل ليس من جيد القول، ولا عبارته محررة بدقة، لأنه قد يرد عليه أن كون القياس من اجتهاد القائس ونظره، فلا ينازع في انتسابه إلى الدين، من حيث كونه يؤول إلى نصوص الدين ويستند إليها، فهو منها ينطلق وإليها يعود. وبذلك يكون مركباً من النص الشرعي ونظر القائس. ثم إن القائس لا ينطلق من لا شيء، أعني من فراغ، وإنما يتكئ ويستند قياسه بالنص الشرعي. فمن ثم سمي القياس قياساً، لأجل أن القائس يقيس شيئاً على شيء آخر لوجود شبه بينهما تضمنه اتحاد العلية.

وحاصل المسألة أنه يمكن اعتبار القياس من الدين، فليس في الدين ما يرده، بل يوجد فيه ما يعضده ويقويه، لكن محل الخلاف؛ هل يرقى أن يكون

---

(1) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص244.

(2) الزركشي، **تشنيف المسامع**، مرجع سابق، ج2، ص136. وانظر أيضاً:
- المحلي، **حاشية البناني على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج2، ص520.

(3) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص338. انظر كذلك:
- عمر، مولود عبد الحميد. **حجية القياس في أصول الفقه الإسلامي**، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، 1409هـ/ 1988م، ص60-61.
- السعدي، **مباحث العلة في القياس**، مرجع سابق، ص22.

القياس دليلاً كسائر الأدلة التي قبله أم لا؟ فهذا هو جوهر الخلاف، وهذا الذي صار معترك أنظار الأصوليين.

وفي هذا السياق أذكر ما دحض به أبو إسحق الشيرازي هذه الشبهة، المنكرة للقياس لكونه يستند إلى فعل القائس، فذهب إلى أنه: «لو كان هذا صحيحاً، لوجب أن لا يجوز الاجتهاد في الظواهر، ولا في طلب القبلة، لأن ذلك فعل المجتهد، فلا يجوز أن تتعلق به مصالح المكلفين»[1].

ومن هنا يظهر من صنيع الغزالي الذي سبق ذكره، أن «له وجاهته من حيث كونه طريقاً يتوصل بها إلى كيفية استثمار الأحكام الشرعية. كما أن الذين ألحقوه بالأدلة فذلك بالنظر إلى قوة حجيته الشرعية واعتماده على الأدلة السابقة المعضدة له»[2].

والحق أن القياس مركب من النقل والعقل والأثر والنظر، لأن كليهما مفتقر إلى الآخر، وإعمال النظر إنما هو من فعل القائس، وليس بالضرورة أن يفيد القياس دائماً الظن، وإن أفاده فهو ظن راجح وقوي، وهذا على سبيل الإجمال. فهو من هذه الجهة يصح أن يكون معقول أصل، أو في معنى النص. وقد وجدنا الشافعي -رحمه الله- في رسالته قد جعل حقيقة المعرفة وكمال العقل من شروط القائس، فقال: «ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول -أيضاً- بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني. وكذلك لو كان حافظاً مقصِّرَ العقل، أو مقصراً عن علم لسان العرب، لم يكن له أن يقيس، من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس»[3].

على أن الشاطبي -رحمه الله- قد قرر أن القياس وإن ظهر أن للعقول فيه مدخلاً وتصرفاً، وهو بطبيعة الحال من تصرف القائس، غير أن هذا

---

(1) الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص422.

(2) عوام، محمد. **الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص213.

(3) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص511.

التصرف مرتهن ومقيد من جهة نظر الأدلة[1]. وهذا نظر سديد ينبىء على أن القياس ليس دليلاً شرعياً مستقلاً، وهو الذي سلك سبيل الشاطبي نفسه وهو يبين أقسام الأدلة؛ إذ جعل القياس ضمن الضرب الثاني الراجع إلى الرأي المحض، لكنه مع ذلك يقرر أن «الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر»[2].

أ - تحقيق منـزلة القياس عند الشافعي:

وبعد هذا الإسهاب في بيان مرتبة القياس من بين الأدلة، ألا يمكن أن نلحظ ونعثر على أن هذا الإشكال المتعلق بالقياس بدأ مع مدون الأصول الشافعي رحمه الله تعالى، مما يفيدنا في أن قطعية القياس وظنيته كانت مثار جدل كبير بين الأصوليين منذ القرن الثاني الهجري، فلا جرم أنها أدت إلى الخلاف الحاصل في اعتبار القياس دليلاً أم ليس بدليل؟

إذن فالقضية ليست وليدة حقبة تاريخية لاحقة، أعني بعد زمن التدوين، وإنما نشأت زمن الشافعي نفسه، مما لم يجد الشافعي بُدّاً من التطرق إليها، وتحقيق النظر فيها. ثم ترعرعت وكبرت ونمت مع تطور علم الأصول. والدليل على ذلك أن رسالة الشافعي حفظت لنا الجدل والحوار الخاص بمسألة منـزلة القياس والإجماع من بين الأدلة، وأنهما يفيدان الظن.

وها هو ذا يقول الشافعي رحمه الله تعالى، وهو يحاور مخالفه في شأن منـزلة الإجماع والقياس: «قال: فقد حكمت بالكتاب والسنة، فكيف حكمت بالإجماع، ثم حكمت بالقياس، فأقمتَهما مع كتابٍ أو سنةٍ؟ فقلت: إنِّي وإن حكمتُ بها -كما أحكم بالكتاب والسنة- فأصلُ ما أحكم به منها مفترقٌ. قال: أفيجوز أن تكون أصولٌ مفرقةُ الأسبابِ يُحكم فيها حكماً واحداً؟ قلت: نعم، يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن. ويُحكم بالسنة قد رُويَت من طريق

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص89.
(2) المرجع السابق، ج3، ص41.

الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقولُ: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منـزلةُ ضرورةٍ، لأنه لا يحل القياس والخبر موجودٌ، كما يكون التيممُ طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وُجد الماء، إنما يكون طهارةً عند الإعواز»[1].

ويقول الشافعي رحمه الله مبيناً هذين الوجهين: «العلم من وجوه: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن. ومنه حق في الظاهر. فالإحاطة منه ما كان نصَّ حكم لله أو سنةٍ لرسول الله نقلها العامةُ عن العامة. فهذان السبيلان اللذان يُشْهَدُ بهما فيما أُحِلَّ أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام. وهذا الذي لا يسَعُ أحداً عندنا جهلُه ولا الشكُّ فيه. وعلم الخاصةِ سنةً من خبرِ الخاصةِ يعرفها العلماء، ولم يكلَّفْها غيرُهم، وهي موجودةٌ فيهم أو في بعضهم، بصدقِ الخاصِّ المخبِرِ عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نقتُل بشاهدين. وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ. وعلمُ إجماع. وعلمُ اجتهادٍ بقياسٍ، على طلب إصابةِ الحقِّ. فذلك حق ظاهر عند قايِسِهِ، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله»[2].

وقال الصيرفي: «أراد أنه ليس حقاً في الظاهر حتى يلزم بظاهر الأدلة، ويجوز الخلاف فيه، ولو كان قطعيا لم يقع فيه خلاف»[3].

على أن العلم عند الشافعي يفترق -كذلك- إلى: «اتباع واستنباط،

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص598-600. قال المحقق أحمد شاكر معلقا على قول الشافعي (وهو أضعف من هذا): «الذي يظهر لي أن الشافعي يريد بقوله «وهو أضعف من هذا» أن الحكم بالإجماع والقياس أضعف من الحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها والسنة التي رويت بطريق الانفراد، وأنه يريد بالإجماع هنا اتفاق العلماء المبني على الاستنباط أو القياس، لاالإجماع الصحيح، الذي هو قطعي الثبوت، وهو الذي فسره مرارا في كلامه بما يفهم منه أنه المعلوم من الدين بالضرورة، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وأشباه ذلك» .**هامش الرسالة**، ص 599.

(2) انظر المرجع سابق، ص478-479.

(3) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج5، ص28.

والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا، لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وَسِعَ كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه. والله أعلم»[1].

وبهذا نرى أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجعل القياس بمنزلة النص، وأنه لم يجعل الالتفات إليه إلا عند الضرورة، فمن ثمة شدد في شروط القائس حتى جعل منها «ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل القول به دون التثبيت،..»[2].

ب - اعتراض وإشكال:

وهنا يتوجه لدينا اعتراض وإشكال، نجعله خلاصة ما تقدم، ونحن عند إعمال النظر فيه ما بين إقبال وإدبار في الحسم فيه، ونصوغ هذا الإشكال فيما يلي: إذا كان القياس لازماً عن أصل، فهل يمكن أن نعتبر اللازم عن الأصل أصلاً ودليلاً وذلك بحسب قوة الأصل؟ ألا يمكن أن نغلب جانب الأصل على جانب الفرع. فنطلق على الفرع اللازم أصلاً على سبيل التجوز والتوسع كما فعل الأصوليون أنفسهم مع بعض الأدلة؟ وهل ظنية القياس قادحة في اعتباره أصلاً، مع العلم أن دلالة الكتاب والسنة منها ما هو ظني وهو الأغلب؟ ثم ألا يمكن الرجوع إلى الكتاب على وجه الخصوص لاعتبار القياس أصلاً من خلال ضرب الأمثال التي جعلها ابن تيمية وغيره من العلماء أقيسة؟ ألا نجد الحياة الاجتماعية برمتها والعلمية تعتمدان على القياس بدرجة كبيرة، وهو أمر مشاهد وملحوظ، وهو مما أدار عليه ابن خلدون مباحث وقضايا علم العمران البشري؟

---

(1) الشافعي، **اختلاف الحديث**، مرجع سابق، ص91.

(2) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص510. وقد ذكر المحقق أحمد شاكر رحمه الله أن لفظة (التثبيت) مثبتة في الأصل واضحة النقط.

ومهما يكن من أمر فإن ظنية القياس ليست قادحة في اعتباره؛ إذ ظنيته وقطعيته، أو صحيحه من فاسده، إنما يرجع ذلك كله إلى كيفية وطرق إعماله، ومسالك توظيفه. ويتوقف -كذلك- على علة الحكم من حيث قطعيتها أو ظنيتها. يقول الشهرستاني: «وبالجملة: -نعلم قطعاً ويقيناً- أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات: مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم -قطعاً أيضاً- أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذ كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى... علم قطعاً: أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[1].

وهذا الذي ذهب إليه الشهرستاني وروَّج له الكثيرون، هو في الحقيقة قبس مما ذهب إليه العامري (توفي381هـ) -رحمه الله- حين أكد أهمية القياس، رداً على نفاته من الإمامية وطائفة من الحنابلة، فنص عندئذ على أن «الآثار المروية وإن كثرت فإنها تنحصر حيث لا يحتمل الزيادة عليها، والحوادث العارضة للخليقة هي في القوة غير متناهية، ومهما حظر الاجتهاد على المفتين لم يوجد بد من الرجوع إلى أحد الوجهين»[2].

وينبني على كل ما ذكرنا في شأن القياس أنه ليس دليلاً في نفسه مستقلاً مثل الكتاب والسنة، وإنما هو حجة واجبة الاعتبار، وأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، كما نص على ذلك أبو الحسن العامري، منهم طائفة أقدموا على استعمال القياس، ولم يستنكر صنيعهم أحد ممن أحجموا عنه، «فصار استعماله على الحقيقة حكماً إجماعياً»[3].

ثم إن الذي أذهب إليه مما سبق، أن القياس لازم عن أصل، كما بين الشريف التلمساني ذلك. فيشترك القياس مع الإجماع في كونهما تابعين

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص20. وانظر أيضاً:
- ابن السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج3، ص24.

(2) العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص118.

(3) المرجع السابق، ص118.

للدليلين اللذين لا خلاف فيهما: (الكتاب والسنة). فيمكن -بناء على هذا الاعتبار- أن ندرجهما ضمن الأدلة على وجه التبعية، لا على وجه التفرد بإنشاء الأحكام، أو يمكن أن نلحق الإجماع بالوظيفة المنهجية في باب الاجتهاد؛ أعني إجماع المجتهدين، أو ضمن مبحث الاجتهاد الجماعي. ويمكن أن نلحق القياس بمباحث الوظيفة التفسيرية، لأنه في معنى النص العام كما نبه إلى ذلك الغزالي في (أساس القياس) وصنعه في مستصفاه، ولهذا أجد نفسي متشوفة ومائلة إلى تصنيف الغزالي -رحمه الله- حين جعل القياس ضمن الدلالات، فيكون بذلك مظهراً للحكم لا دليلاً بنفسه.

2 - رتبة العقل من بين الأدلة

العقل ليس دليلاً في ذاته، وإنما هو يشتغل ويعمل بمجموعة من القواعد والأدلة أطلقوا عليها «الأدلة العقلية» يعول فيها أساساً على النظر العقلي. على أن العمل العقلي المطلق وتجوزاً يمكن أن نسميه «الاستدلال العقلي المرسل» لا قيمة له ولا حجة فيه. يقول أبو علي الجبائي المعتزلي (توفي303هـ): «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول. فأما أن يكون دليلاً بنفسه، يمكن الاستدلال به ابتداء، فمحال»[1]. فلا جرم إذن -بهذا الاعتبار- أن تكون «أعمال العقل في البحث عن المعارف أعمالاً استدلالية»[2].

ثم إن دليل العقل والشرع لا يتعارضان في الأمر ذاته، وإنما الشأن في

(1) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج4، ص174، 175. وانظر أيضاً:
- البزدوي، **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج4، ص379 وما بعدها.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/ 1986، ج2، ص922.

(2) الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص135. النص فيه (أعمال) وإنما جعلتها (أعمالا) حتى تصير خبر كان.

التعارض أن يقع عند الاجتهاد، أعني في نظر المجتهد من خلال كيفية إعماله للأدلة سواء العقلية أو الشرعية، وفي هذه المسألة يقول الغزالي: «ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض»[1].

وعدّ عبد العزيز البخاري ارتفاع التناقض عن دليل الشرع والعقل راجعاً إلى كونهما من حجج الله؛ يعني أن الكل من عند الله؛ فلا تعارض ولا تناقض، ولا تنافر ولا تضاد[2].

من هنا يستبين لنا أن المنهج الأصولي منهج ذو منحى مزدوج، إذ يجمع بين منهجين متكاملين: المنهج النقلي الأثري، والمنهج العقلي النظري. ولعل أحسن من عبّر عن هذه الازدواجية في الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، حجة الإسلام، والأصولي النظار، أبو حامد الغزالي رحمه الله (توفي505هـ) بقوله: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[3].

لقد وضح مما سبق عند ذكر أقسام الدليل، أن الأصوليين قد تطرقوا إلى الدليل العقلي، من حيث كونه صنفاً من الأدلة عندهم، إلا أننا نلحظ أنهم لم يفصّلوا القول في دليل العقل هذا، ولم يتعرضوا لحجيته، وإنما اكتفوا بإشارات يسيرة، انصبت أساساً على تعريفه، والتحويم حول ماهيته، فجعلوا ذلك من مقدمة هذا العلم في الغالب، وإنما الذي جرى به التصنيف عند أكثرهم أن يدرج قضية العقل في مبحث الحكم الشرعي، كما صنع

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص126.
(2) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج3، ص273.
(3) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص4.

الغزالي[1] والآمدي[2] فالعقل عندهم، يلزم عنه فهم الخطاب، فمن ثمة كان شرطاً في الأهلية والتكليف. يقول البزدوي: «إن العقل معتبر لإثبات الأهلية». قال الشارح البخاري: «أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب لا يفهم بدون العقل، وخطاب من لا يفهم قبيح، فكان العقل معتبراً لإثبات الأهلية»[3].

أ - النظر العقلي عند ابن حزم:

لا جرم أن الاستدلال بالعقل أمر لا محيد عنه، ولا مناص منه، لذلك وجدنا ابن حزم -رحمه الله- يبين أهمية الرجوع إلى حجج العقول، بعد أن أفاض في ذكر الحجج القرآنية والحديثية على إثباتها: «فإذ قد بطلت كل طريق ادعاها خصومنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه، ولا يتميز صدقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه إلا بدليل من غيره. فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها. وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنـزلة من أبطل موجب العقل جملة. وهما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر فخرج عن حكم العقل. ومن ادعى في العقل ما ليس فيه، كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق. ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معا: إحداهما التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها عز وجل أشياء لم يحكم فيها ربهم

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص176.

(2) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص109. انظر كذلك:
- البيانوني، محمد أبو الفتح. **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار القلم، 1409هـ/ 1988م، ص21.

(3) البزدوي، **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج4، ص383.

بزعمهم. فثقفوها هم ورتبوها رتباً أوجبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله عز وجل إلا تحت قوانينها»[1].

بناء على هذا النص، جاز لنا أن نتساءل عن مفهوم العقل عند ابن حزم، فقد جعله مميزا للأشياء عن طريق الحواس والفهم. وعلى إثر ذلك حدد ابن حزم مجال العقل مما لا مجال له فيه. فمجاله الفهم عن الله تعالى، وفي هذا الصدد يقول: «وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره، ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعديه، والإقرار بأن الله يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم وأنه على صفة كذا وهيئة كذا، كما أحكمه ربه تعالى، ولا زيادة فيه، وبالله تعالى التوفيق وإليه الرغبة في دفع ما لا نطيق»[2].

ويبلغ الدفاع بأبي محمد عن حجج العقول مبلغه، حتى ألفيناه يوازن ويقارن بين ما يثبت بحجج العقول، وما يثبت بطريق الحسيات واليقينيات والتجريبيات، وأنه ليس من الحكمة والصواب نفي حجج العقول بمجرد انتقال إنسان من مذهب إلى آخر، أو من استدلال ظهر له خطأه وزلله فيه إلى استدلال يقيم به صحة دعواه، فلا جرم أن ذلك يحصل -أيضاً- لما يثبت بالحس. وفي ذلك يقول ابن حزم: «وقد يدخل أيضاً على الحواس فيرى المرء بعينه شخصاً فربما ظنه زيداً وكابر عليه، حتى إذا تثبت فيه علم أنه عمرو. وهكذا يعرض في الصوت المسموع وفي المشموم وفي الملموس وفي المذوق، وقد يعرض ذلك في الشيء يطلبه المرء وهو بين يديه في جملة أشياء كثيرة فيطول عناؤه في طلبه ويتعذر عليه وجوده ثم يجده بعد ذلك، فلا يكون عدم وجوده إياه مبطلاً لكونه بين يديه حقيقة، فكذلك يعرض في الاستدلال، وليس شيء من ذلك بموجب بطلان صحة إدراك الحواس ولا صحة إدراك

(1) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص27-28.
(2) المرجع السابق، ج1، ص29.

العقل الذي به علمت صحة ما أدركته الحواس، ولولاه لم نعلم أصلاً.»[1].

وهكذا وجدنا ابن حزم رحمه الله يسترسل بإسهاب في عقد هذه المقارنة الجيدة، مدافعاً في ذلك عن حجج العقول، ومفنداً مزاعم الخصوم التي هي بمعزل عن إدراك دور العقل وحجيته في الشريعة وفهم نصوصها. ويصل الأمر بابن حزم -بعد مجادلة عنيفة ضاق فيها ذرعاً بمنكري حجج العقول- أن يقرر بلا مواربة ولا تلكؤ، موجها سهم خطابه لخصومه أنه «إن كنت مسلماً فالقرآن يوجب صحة حجج العقول»[2].

ولئن كان ابن حزم قد أثبت أن وظيفة العقل هي الفهم عن الله تعالى، فإن من الملحوظ، أن نظريته هذه هي قبس من القرآن الكريم نفسه، الذي هو عمدة الملة؛ إذ لم يتطرق إلى العقل من جهة ماهيته، ولم يتحدث عنه من حيث كونه جوهراً، وإنما ركز على وظيفته العملية التي هي التعقل (تعقلون ويعقلون وعقلوه ونعقل). في تسع وأربعين آية من آياته الكريمات. وأن من دلائل التعقل ووظائفه المرتبطة به التذكر والتفكر والنظر والذكر والفقه والتدبر. وهذا ضرب من إعمال العقل[3].

وعلى هذا الأساس فقد استبان أن الظاهرية، وعلى رأسهم ابن حزم، لا ينازعون في كون وظيفة العقل معرفة الأحكام وفهم الخطاب، وإنما يرفضون أن يتعدى وظيفته هذه إلى الحظر والإباحة. يقول ابن حزم: «وأما نحن فلسنا

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص15.

(2) المرجع السابق،ج1، ص16.

(3) إسماعيل، فاطمة إسماعيل محمد. **القرآن والنظر العقلي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ/ 1993م، ص63 وما بعدها. انظر كذلك:
- الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1412هـ/ 1992م، ص604-605.
- العلواني، طه جابر. «العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية»، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد السادس، السنة الثانية، 1417هـ/ 1996م، ص13.
- العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، بيروت: دار الهادي، 1425هـ/ 2004م، ص41. وهو البحث المذكور نفسه في مجلة إسلامية المعرفة.

نقول إن في العقل إباحة شيء ولا حظره، وإنما فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب»[1].

وإذا كنا نوافق ابن حزم في أن العقل لا يحلل ولا يحرم، وإنما مرد ذلك إلى الشرع وقواعده، فإننا لا نوافقه فيما ذهب إليه من كون العقل ليس في مقدوره ولا من استطاعته أن يعلل، وقد جرى في هذا على ظاهريته في إنكار التعليل. وإذا كان مجال العقل هو الفهم عن الله تعالى، فإنكار التعليل هو ضرب من إنكار دور العقل في فهم مراد الله تعالى، وهذه مراغمة ومكابرة صريحة من ابن حزم لأهمية العقل في الكشف عن مراد الله تعالى. ثم لا يخفى أن العقل كاشف عن العلل، والعلل الشرعية إما علل منصوصة أو نصية؛ أعني أن الشارع نص عليها، أو علل استنباطية اجتهادية، وهذه لا بد أن يكون استنباطها عن طريق إعمال العقل ووفق مقتضاه.

وبحسب ابن حزم، فإن التعليل الاستنباطي الاجتهادي إنما هو تقوّل على الله تعالى، واستدراك على شرعه. وإذا كان الفضل يرجع إلى ابن حزم في عقده باباً كاملاً حول (إثبات حجج العقول)، فإنه طفق يطوق العقل بنظريته الظاهرية، مما ترتب عنه، وأفضى حتماً إلى تحجيم دور العقل في فهم النص الشرعي من جهة، وإلى إلغاء بعض المباحث الأصولية النفيسة وإبطالها مثل القياس والاستحسان والتعليل والمصلحة من جهة ثانية. وكل هذه المباحث يوجبها النظر العقلي.

وما ذهب إليه ابن حزم، مما سبق التطرق إليه في شأن العقل، سبقه به الشافعي الذي نص في رسالته على أن وظيفة العقل الاستدلال على الأشياء والتمييز بينها. فقد قال رحمه الله في بيان قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ...﴾ [البَقَرَة: 150]: «فدلهم جل ثناؤه، إذا غابوا عن عين المسجد الحرام على صواب الاجتهاد، مما فرض عليهم منه بالعقول التي ركب فيهم،

(1) ابن حزم، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص54.

المميزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التي نصَب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجه شطره»[1]. وقال الشافعي عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النّحل: 16] «فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه. وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركب فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات. وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه»[2].

وبناء على ما ورد عند ابن حزم في شأن العقل نتساءل عن صحة ما عزاه أبو الحسين بن القطان إلى داود وأصحابه من إنكارهم أدلة العقول؟[3] وإذا صح هذا النقل عن داود وأتباعه، ألا يمكن اعتبار انفراد ابن حزم بالقول بحجج العقول تطوراً في مراتب الأدلة عند الظاهرية؟

ومهما يكن من أمر إزاء هذا الإشكال، ومهما يحصل من اضطراب في النقل عن داود الظاهري في اعتبار أدلة العقول، فإن ابن حزم يؤكد أن دليل العقل حجة، وقد ناضل بكل ما أوتي من جهد وقوة فكرية للدفاع عن ذلك، بالرغم من تطويقه وإلجامه العقل بنظريته ومذهبه الظاهري.

ب - مرتبة العقل من بين الأدلة بين المعتزلة والأشاعرة:

إذا كان ابن حزم قد نص على حجج العقول بالرغم من ظاهريته، فهناك نظريتان من الشهرة بمكان حول مرتبة العقل من بين الأدلة وهما: النظرية الاعتزالية، والنظرية الأشعرية. إلا أنهما في حاجة ماسة إلى إعادة النظر في ما راج حولهما، تحقيقاً وتدقيقاً، بعيداً عن الصراع المذهبي، والقراع الفكري الناجم عن التعصب الذي غالباً ما يحجب الحقيقة العلمية.

(1) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص23-24.
(2) المرجع السابق، ص38.
(3) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص30.

- **النظرية الاعتزالية:**

في غياب كتب المعتزلة الأصولية التي تنطوي على آرائهم ما عدا كتاب (المعتمد) لأبي الحسين البصري والجزء السابع عشر من (المغني) للقاضي عبد الجبار[1] يبقى من الصعوبة بمكان الجزم بنتيجة مرضية، إزاء مرتبة دليل العقل عندهم في المصنفات الأصولية بالذات؛ إذ انتهجوا فيها مسلك عامة الأصوليين.

أما إذا رجعنا إلى بعض كتبهم الكلامية، فإننا نجدهم يصرحون بتقديم دليل العقل على باقي الأدلة، فيجعلونه أولها في الترتيب، بل يعللون هذه التقدمة، كما فعل عبد الجبار الهمذاني إذ يقول: «فاعلم أن الدلالة أربعة، حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل. فإن قيل: ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة؟ ثم لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؟ قلنا: أما الأول: فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها. فإن قيل: أليس القياس وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها؟ قلنا: إنه يدخل تحت الإجماع أو الكتاب أو السنة، فلا يجب إفراده بالذكر. وأما الثاني: وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز»[2].

---

(1) لم أذكر كتاب (شرح العمد) لأبي الحسين البصري بالرغم من ظهوره بتحقيق عبد الحميد أبوزنيد سنة 1410هـ، لأنه غير تام. يبتدئ من دليل الإجماع، فهو من ثمة لايعطينا تصوراً حقيقياً عن ترتيب الأدلة عند عبد الجبار صاحب (العمد). وإن كنت لا أستبعد أنها مرتبة على غرار ما ذكره تلميذه أبو الحسين البصري في المعتمد، لأن هناك تقارباً بين (شرح العمد) و(المعتمد)، والدليل على ذلك أنه جاء في (شرح العمد) دليل الإجماع يتلوه دليل القياس. هذا يدل على أن دليلي الكتاب والسنة قد تنوولا من ذي قبل. ولكن من باب التدقيق والاحتراز نحتاط من أن يذكر دليل العقل كما تطرق إليه في مواطن أخرى، كما سيأتي.

(2) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص88.

ويقول مبيناً مراتب الأدلة: «أولها: العقل لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن كتاب الله حجة، وكذلك السنة والإجماع». ويرفع عبد الجبار الإشكال، ويزيل الالتباس الذي قد يقع في فهم هذا الترتيب للأدلة، بهذا الشكل الذي يتقدم فيه دليل العقل على سائر الأدلة. فينص على أنه: «وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول»[1].

وبناء على هذا الترتيب «جعل المعتزلة الاستدلال بالقرآن تابعاً لمعرفة الله، ومعرفة الله متوقفة على النظر العقلي»[2].

وبسبب هذا الترتيب الاعتزالي ونظرتهم للأدلة -كذلك- انصبت عليهم تهمة تقديم العقل على النقل، والنظر على الأثر. وقد حرر أستاذنا أحمد أبو زيد حفظه الله محل النـزاع في هذه المسألة، وبسط القول في هذه التهمة، فخلص إلى: «أن المعتزلة، وإن جعلوا للعقل كل هذه السيادة، فإنهم لا يصرحون بتقديمه على الوحي، كما هو الشأن عند الفلاسفة، بل إنهم سلّموا أولاً بصحة الوحي ثم حاولوا فهمه وتفسيره بالاعتماد على العقل»[3].

يقول أبو علي الجبائي المعتزلي (توفي303هـ): «إن سائر ما ورد به

---

(1) البلخي، أبو القاسم. والهمذاني، عبد الجبار. والجشمي، الحاكم. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية للنشر، 1406هـ/ 1986م، ص139.

(2) أبو زيد، أحمد. **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن**، الرباط: مكتبة المعارف، 1986م، ص36.

(3) المرجع السابق، ص37. وانظر أيضاً مقدمة عدنان زرزور لكتاب متشابه القرآن:
- الهمذاني، عبد الجبار. **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان زرزور، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1969م، ص41.

القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول. فأما أن يكون دليلاً بنفسه، يمكن الاستدلال به ابتداء، فمحال»[1].

فعلى هذا الأساس ينبغي أن نفهم أن المعتزلة في كتبهم الأصولية - خاصة الجزء السابع عشر من كتاب (المغني في أبواب العدل والتوحيد) الذي خص به عبد الجبار الشرعيات، وكتاب (المعتمد) لتلميذه أبي الحسين البصري، الذي اقتفى أثره، وسلك سبيله في التنصيص على أن الأدلة أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس- وإن لم يذكروا ضمنها دليل العقل، فإنه مقدم على سائر الأدلة، وإن جنحوا إلى أن الكتاب هو الأصل، لكن على ما فيه من الدلالة والتنبيه على ما في العقول، وأن العقل هو الحجة التي عرف بها الكتاب على ما أكده وبينه عبد الجبار نفسه[2].

والذي يبدو من هذه النصوص الاعتزالية، سواء ما ذكره عبد الجبار أو تلميذه أبو الحسين البصري، هو الاعتداد بالدليل العقلي، وأن على مداره يفهم الخطاب الشرعي، فهو العمدة في بيان مراد الشارع[3].

ولئن كان هذا الذي قررناه ههنا اعتماداً على ما بأيدينا من مصنفات المعتزلة في شأن دليل العقل، ترتيباً وتعليلاً لموطنه من بين الأدلة، فإننا ألفينا

---

(1) الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج4، ص174-175.

(2) يقول أبو الحسين البصري: «وإنما قدمنا جملة أبواب الخطاب على الإجماع، لأن الخطاب طريقنا إلى صحته، ولأن تقديم كلام الله سبحانه وكلام نبيه أولى. ثم نقدم الإجماع على الأخبار، لأن الأخبار منها آحاد، ومنها متواتر. أما الآحاد، فالإجماع أحد ما يعلم به وجوب قبولها... وإنما أخرنا القياس عن الإجماع، لأن الإجماع طريق إلى صحة القياس». انظر كذلك:
- أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص8، 9. هذا الترتيب الذي ساقه أبو الحسين ههنا فإنه ينبني أساساً على تقديم دليل العقل على كافة الأدلة، لأجل أن العقل عمدة المذهب الاعتزالي. وقد سبق أن نبهت على أن القياس عند أبي الحسين يعد أمارة وليس دليلا.

(3) لايخفى أنه إذا كنا مطالبين شرعاً بإعمال عقولنا، وأن المكلف لايصير مكلفاً حقاً إلا بشرط وجود العقل، فإن المعتزلة قد بالغوا في إعمال العقل إلى حد الإساءة والتجني على النصوص؛ إما بتعطيلها أو ردها.

أبا عثمان عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ (توفي255هـ)[1] وهو من هو من المعتزلة، تنسب إليه فرقة الجاحظية، لم يتردد في أن يعزو إلى أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال (توفي131هـ) شيخ المعتزلة الأول، ومؤسس طريقتهم، أنه أول من تكلم في أصول الفقه، فجعل الدليل العقلي أو حجة العقل من بين الأدلة. يقول الجاحظ: «وهو أول [يعني واصل بن عطاء] من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل أو إجماع من الأمة»[2]. ونقل عبد الجبار عن واصل بن عطاء أنه كان يقول: «الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى، الذي لا يحتمل التأويل، وبخبر جاء مجيء الحجة، وبعقل سليم»[3].

فهذان النصان على أهميتهما -وإن أتيا مخالفين لما استتب عليه الشأن في تاريخ علم الأصول واستقر، من كون الشافعي رحمه الله يعدّ المدون الأول لعلم أصول الفقه- وقد أتى في رسالته على أهم المباحث الأصولية. فلا جرم أنه -إن صح العزو إلى واصل بن عطاء- يفيدان في تبيان رتبة الدليل العقلي والاعتداد به عند شيخ المعتزلة واصل بن عطاء في وقت مبكر. غير أن واصلاً لم يعلل ولم يبين بدقة رتبة الدليل العقلي من بين الأدلة، كما وقع عند من أتى بعده من المعتزلة، وقد نبهنا على ذلك من ذي قبل، وإن ورد ذكره عنده في الرتبة الثالثة. وهذا يستقيم مع نشوء وبداية المنحى الفكري والكلامي لأي فرقة من الفرق، حتى إذا ما نضجت وبلغت شأواً بعيداً في التفكير والبناء والتأسيس، ظهر نمط من التطوير والتحوير والتعليل، للبناء والنسق الفكري والعقدي الذي تم بناؤه. وهذا الذي حصل فيما نص عليه واصل بن عطاء.

(1) البلخي والهمذاني والجشمي، **فضل الاعتزال**، مرجع سابق، ص275. انظر كذلك:
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج1، ص88,.
- عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ج4، ص355.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

(2) النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.)، ج1، ص395. نقله عن أبي هلال العسكري في كتابه (الأوائل).

(3) البلخي والهمذاني والجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص234.

فالدليل العقلي معدود عنده ضمن الأدلة، لكن من غير بيان رتبته من بينها، ولا أحسب أن ما ورد في هذين النصين منسوباً إلى واصل بن عطاء قصد به الترتيب.

وينبني على نظرية المعتزلة في الاعتداد بالدليل العقلي-وأنه هو العمدة والمقدم على سائر الأدلة، بل إذا جاز لنا القول أن نذهب إلى أن كافة الأدلة راجعة إليه، ومستمدة منه وجه دلالتها، فتكون بذلك غير دالة إلا من جهة العقل- أن صارت طرق الاستدلال على الأحكام الشرعية عندهم، إثباتاً أو نفياً، صنفان: عقلية وشرعية[1].

ومما يدلك على الاعتداد بدليل العقل عند المعتزلة أنهم جعلوه الميزان الذي يعول عليه في تبيان كثير من القضايا والمسائل والفصل فيها، والتي تبدو في ظاهرها متعارضة؛ فقالوا على إثر ذلك بترتيب المحكم والمتشابه على أدلة العقول. وقد بسط القول في المحكم والمتشابه، وأبانه بدقة عبد الجبار الهمذاني (توفي415هـ)، مفرداً إياه بتصنيف سماه (متشابه القرآن)، بناه على أدلة العقول التي هي الميزان لإدراك الفرق بين المحكم والمتشابه وفي ذلك يقول: «فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول... ومما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه»[2].

على أن عبد الجبار قد جعل دليل العقل معادلاً ومساوياً للمنطوق، صرح بذلك عند بيان قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: 29] صارفاً بذلك توهم من زعم «أن هذه الأمور كلها مباحة ولنا التصرف في جميعها». فقال: «فالظاهر في الجملة لا يخالف ما ثبت بالدليل، فأما من جهة التفصيل فلا بد من شرط، ولا فرق بين أن يكون منطوقاً به أو معروفاً

(1) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص322.

(2) الهمذاني، **متشابه القرآن**، مرجع سابق، ص8.

بالعقل، وهو أنَّ لنا أن نتصرف فيه، ما لم يؤد إلى مضرة على وجه»[1].

وقال في موطن آخر في معرض رده على القائلين بتخليد مرتكب الكبيرة في النار وإن تاب، وهو مذهب الخوارج، مستدلين على ذلك بمثل قوله تعالى بعد ذكر المواريث وما حد فيه: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النِّسَاء: 14] قال عبد الجبار: «فإن قال: فليس فيه ذكر التوبة، فيجب أن يكون مخلداً في النار وإن تاب. قيل له: إن اشتراط التوبة معلوم بالعقل، لأنه تعالى لا يجوز أن يعاقب من بذل مجهوده في تلافي ما كان منه، كما لا يحسن ممن أسيء إليه وقد بذل المسيء مجهوده في الاعتذار على الوجه الصحيح أن يذمه. وما دل العقل على اشتراطه هو في حكم المتصل بالقول، وإن كان تعالى قد بين كونه شرطاً في مواضع»[2].

ومما يدل -كذلك- على الاعتداد بدليل العقل، وتحكيمه عند المعتزلة، أن جعلوه معياراً وميزاناً لاختبار الأحاديث من جهة قبولها وردها، والتمييز بين صحيحها من سقيمها، استناداً إلى القرآن الكريم، ودليل العقل، وإجماع المسلمين، وإن كنا نلحظ عليهم أنهم غالوا في ذلك وجازفوا برد الأحاديث الثابتة. من ذلك ما أورده عبد الجبار[3] من رد أبي علي الجبائي لحديث أبي هريرة في شأن تحاج آدم وموسى عند الله، فقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «حاج موسى آدم فقال له: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم. قال: قال آدم: يا موسى أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، أتلومني على أمر كتبه الله علي قبل أن

---

(1) المرجع السابق، ص76.

(2) المرجع السابق، ص179.

(3) البلخي والهمذاني والجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص289. وقد رد ابن قتيبة على المعتزلة في مواطن كثيرة متكئاً في ذلك على حجية العقل، منها هذا الموطن، حتى قال رحمه الله تعالى في أصحاب الكلام وأهل الرأي منتقداً عليهم مسلكهم في رد النصوص وتعطيلها: «ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل»، انظر:
- ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، مرجع سابق، ص15.

يخلقني، أو قدره علي قبل أن يخلقني؟ قال رسول الله ﷺ: فحج آدم موسى»[1].

على أن التركاني قد احتج على أبي علي الجبائي في إبطاله لهذا الحديث، من حيث كونه ثابتاً من جهة الإسناد بما ثبت به حديث أبي الزناد، فهما «حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر»[2] غير أن أبا علي قد علل وجه استدلاله في رد حديث آدم، فكان ذلك ليس من جهة إسناده، وإنما لوروده مخالفاً لدليل العقل، والقرآن الكريم، وإجماع المسلمين[3]. والحق أن حديث محاجة آدم لموسى عليهما السلام ثابت عند أهل السنة، حتى قال ابن عبد البر: «هذا الحديث ثابت بالاتفاق رواه عن أبي هريرة جماعة من التابعين»[4].

وقد أفاض ابن حجر في رد شُبَه القدرية (المعتزلة) في إنكارهم هذا الحديث، ولسنا في حاجة إلى ذكرها هنا[5]. وأسهب ابن تيمية وأطنب في بيان هذا الحديث والرد على من كذبوه كأبي علي الجبائي وغيره، أو المتأولين له بتأويلات معلومة الفساد، أو الذين جعلوه عمدة في سقوط الملام عن المخالفين لأمر الله ورسوله[6]. وخلص ابن تيمية إلى أن «الصواب في قصة آدم وموسى، أن موسى لم يلم آدم إلا من جهة المصيبة التي أصابته وذريته بما فعل، لا لأجل أن تارك الأمر مذنب عاص، ولهذا قال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ لم يقل: لماذا خالفت الأمر؟ ولماذا عصيت؟

---

(1) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج3، ص1253، حديث رقم 3228.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص2042، حديث رقم 2652. وانظر شرحه في:
- ابن العربي، **عارضة الأحوذي**، مرجع سابق، ج8، ص297.

(2) البلخي والهمذاني والجشمي، **فضل الاعتزال**، مرجع سابق، ص289.

(3) المرجع السابق، ص289.

(4) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج11، ص619.

(5) المرجع السابق، ج11، ص623 وما بعدها.

(6) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص303 وما بعدها.

والناس مأمورون عند المصائب التي تصيبهم بأفعال الناس أو بغير أفعالهم بالتسليم للقدر، وشهود الربوبية... وما زال أئمة الهدى من الشيوخ وغيرهم يوصون الإنسان بأن يفعل المأمور، ويترك المحظور، ويصبر على المقدور، وإن كانت تلك المصيبة بسبب فعل آدمي»[1].

وقد تبع ابن تيمية تلميذه ابن القيم فقال: «وقد رد هذا الحديث من لم يفهمه من المعتزلة كأبي علي الجبائي ومن وافقه على ذلك... وهذا من ضلال فريق الاعتزال، وجهلهم بالله ورسوله وسنته، فإن هذا الحديث صحيح متفق على صحته، لم تزل الأمة تتلقاه بالقبول من عهد نبيها قرناً بعد قرن، وتقابله بالتصديق والتسليم، ورواه أهل الحديث في كتبهم وشهدوا به على رسول الله ﷺ أنه قاله، وحكموا بصحته»[2].

والحاصل من هذا كله عندي أن الحديث ثابت بمقاييس المحدثين المعتبرة، وهو من الشهرة بمكان مما يبعث على الاطمئنان على صحته، وليس هناك ما يرده من جهة دليل العقل كذلك. ولا يخفى أن من المعايير لضبط الحديث وتصحيحه أن لا يخالف العقل، وعلى هذا نص جهابذة المحدثين، فقد قال الخطيب البغدادي: «ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به»[3].

وقد نص ابن الجوزي في (الموضوعات) على أن «كل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلف اعتباره»[4]. فلا جرم إذن اعتبار دليل العقل منهجاً للنظر في الحديث النبوي الشريف من جهة تصحيحه أو رده، وهو أمر مقرر ومعتبر، وفي غاية الأهمية

---

(1) المرجع السابق، ج8، ص319-320.

(2) ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تعليق: مصطفى الشلبي، جدة: مكتبة السوادي، 1415هـ/ 1995م، ج1، ص46.

(3) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، مرجع سابق، ص432.

(4) ابن الجوزي، عبد الرحمن أبو الفرج. **الموضوعات**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، 1386هـ/ 1966م، ج1، ص106. وانظر أيضاً: =

عند المحدثين، خلافاً للمعتزلة الذين بالغوا وجازفوا حين ردوا الأحاديث الثابتة بدعوى مخالفتها للعقل، وهو أحد أصولهم وقواعدهم المحكمة عندهم[1].

فمن هنا ندرك أن الدليل العقلي عند جمهور المحدثين والأشاعرة يتسم بالتوسط والاعتدال، الذي يسلم من الجنوح في التجريد والإفراط في ذلك، كما هو الشأن عند المعتزلة.

وأود في هذا السياق أن أعرج على الشيعة الإمامية، لأجل أنهم ينحون المنحى نفسه الذي سار عليه المعتزلة في العقائد، ولأنهم -كذلك- يعدّون العقل «مصدراً حيث لا يكون مصدر من النصوص»[2]. فبذلك نرى أن المعتزلة والشيعة يشتركون في النسق الفكري والعقدي نفسه. غير أن الشيعة الإمامية يجعلون دليل العقل ضمن الأدلة المحرزة، ويعنون به على ما نص عليه محمد باقر الصدر: «كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي»[3]. والشيعة الإمامية لهم تقسيمات كثيرة للأدلة، تختلف بحسب مؤلفاتهم الأصولية، من أدلة شرعية، وأدلة عقلية. ومن أدلة محرزة (الدليل الشرعي، والدليل العقلي)، وأدلة عملية، وهي التي يلجأ إليها الفقيه عند انعدام الدليل المحرز الدال على الحكم الشرعي، مثل البراءة الأصلية. والذي استقر عليه كثير من متأخريهم أن جعلوا الأدلة المعتمدة منحصرة في أربعة وهي: الكتاب،

= - السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **فتح المغيث**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م، ج1، ص315.

- السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، مرجع سابق، ص241. وقد نظمه الحافظ السيوطي في ألفيته ص84:

«وقال بعض العلماء الكمل ... قد باين المعقول أو منقولا

أحكم بوضع خبر إن ينجلي ... خالفه أو ناقض الأصولا»

(1) الغماري، عبد الله بن الصديق. **مقدمة كتاب بدع التفاسير**، المغرب: دار الرشاد الحديثة، 1406هـ/ 1986م، ص5-6.

(2) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص70.

(3) باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص147.

والسنة، والإجماع، والعقل. فنحوا بذلك منحى الغزالي في (المستصفى)[1].

- **النظرية الأشعرية:**

أما الأشاعرة فالذي اشتهر عنهم وعرفوا به أنهم يقدمون الشرع على العقل، فيكون العقل تابعاً للشرع. فمن ثمة لم يتحدثوا عنه بكونه دليلاً تنبني عليه الأحكام، مستقلاً بإدراكها وبالدلالة عليها، وإنما الذي صاروا إليه أن الأحكام راجعة في ثبوتها إلى الشرع فقط. على أننا وجدنا من بعض الأشاعرة ميلاً إلى طريق المعتزلة، خاصة فيما يتعلق بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وإن لم يصرحوا بذلك خشية أن تلصق بهم تهمة الاعتزال، التي كانت تعدّ وقتئذ بدعة وضلالاً[2]. وبعضهم لم يتردد أن يجعل دليل العقل، ضمن ما هو دليل وأصل بنفسه، وعنى بذلك الاستصحاب[3].

على أن الذي قرره جمهور الأشاعرة وجنح إليه أئمتهم أن الأحكام الشرعية لا تثبت بالعقل، وإنما ترجع في ثبوتها إلى الشرع. وأن الأدلة العقلية وإن استعملت في علم الأصول فليست مقصودة لذاتها، وإنما هي بمنزلة أدلة مساعدة تابعة للأدلة الشرعية. فإذا وجدنا الأشاعرة تنقسم عندهم الأدلة إلى أدلة عقلية وأخرى سمعية فعلى هذا الاعتبار ينبغي أن نفهم مرادهم. وبيان ذلك وقع عند الفخر الرازي، فجعل منه ضربين: عقلي وآخر سمعي، فقال في

---

(1) انظر هذا التأثر في:
- الأمين، **أعيان الشيعة**، ج1، ص266.

(2) كما وقع للغزالي في (شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل) حيث قال: «ونحن وإن قلنا: «إن لله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء بعباده، وأنه لايجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، ولا ننكر أن الرسل عليهم السلام بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا، رحمة من الله على الخلق وفضلاً، لاحتماً ووجوباً عليه. قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] إلى غير ذلك من الآيات الدالة عليه. وإنما نبهنا على هذا القدر، كي لاننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولاينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام، خيفة التضمخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها»، انظر:
- الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص، 162-163.

(3) وهو صنيع الغزالي ومن اقتفى أثره، وقد سبق التنبيه على ذلك.

ذلك ما نصه: «قد عرفت أن أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها. أما الطرق: فإما أن تكون عقلية، أو سمعية: أما العقلية فلا مجال لها عندنا في الأحكام، لما بينا أنها لا تثبت إلا بالشرع. وأما عند المعتزلة فلها مجال، لأن حكم العقل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحظر. وأما السمعية: فإما أن تكون منصوصة، أو مستنبطة. أما المنصوصة فهو: إما قول أو فعل يصدر عمن لا يجوز الخطأ عليه. والذي لا يجوز الخطأ عليه هو الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ومجموع الأمة... وأما الدليل المستنبط فهو القياس»[1].

وهذا الذي وقع عند صاحب المحصول في هذا الشأن، يجعلنا نلحظ عليه أنه نفى أن يكون للطرق العقلية مجالٌ في الأحكام البتة. فلم يبين على إثر ذلك، ولم يوضح هذه الطرق في أنفسها. بيد أنه جعل من الطرق السمعية المستنبطة القياس، الذي تثبت به الأحكام عند كافة القائلين به. والقياس - على ما بسطنا القول فيه- مركب من السمع والعقل، وإن اختلف في كونه دليلاً أم ليس بدليل.

ثم إن للطرق العقلية مجالاً رحباً في فهم النص الشرعي، تخصيصاً، وتأويلاً، وترجيحاً، وشرحاً وبياناً... إلخ. وكلها «أدوات معرفية» أو «وسيلية» تستند إلى الدليل العقلي. بل إن كثيراً من المباحث الأصولية التي أتى عليها الرازي في محصوله، لا موجب للقول بها سوى الدليل العقلي[2].

فلا جرم إذن أن يكون الحاملَ للرازي عن صرف عنايته بـ«الطرق العقلية» في الباب الذي سطره ورسمه لأبواب أصول الفقه، مخالفةُ المعتزلة. وإن كان لا مناص من التمسك بـ«الطرق العقلية» وهي السبيل التي سلكها الرازي نفسه.

وقد بين الشاطبي في «المقدمة الثالثة» بعبارة واضحة ومحررة بدقة أكثر أن «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا

(1) الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج1، ص51-52.
(2) سنبسط القول في بعضها في آخر هذا المبحث.

مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[1].

وأما المسائل والقضايا الشرعية التي يتعاضد عليها النقل والعقل، فإن الشاطبي لا يتلكأ أن يجعل رتبة النقل فيها مقدمة على رتبة العقل، ولا يتردد في ذلك البتة، وهو في ذلك يجاري ما هو مقرر عند عامة الأشاعرة. وفي هذا الصدد يقرر أنه «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[2].

ولئن كان الشاطبي يقرر أن العقل تابع للشرع، وأن رتبته التأخير مطوقاً إياه بنظرية الأشاعرة، فإنه يؤكد بصيغة الجزم أن: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول»[3]. واستدل على ذلك بما يلي:

- «أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقاها فضلاً أن تعمل بمقتضاها».
- «أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه».
- «أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً»[4].

فبهذا نرى أن الشاطبي وعامة الأشاعرة ينحون في رتبة العقل -من بين سائر الأدلة- التأخير، أعني أن يتقدم النقل ويتأخر العقل.

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص35.
(2) المرجع السابق، ج1، ص87.
(3) المرجع السابق، ج3، ص27.
(4) المرجع السابق، ج3، ص27، 28.

ت - التوازن والتكامل بين العقل والشرع:

أما الغزالي -رحمه الله- فيبدو أنه لم يرتض هذا المسلك في رتبة العقل، وإن لم يصرح بذلك، فصار إلى إقامة توازن وتكامل بين النقل والعقل، بحيث لا يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر، ولا أن ينفرد بدوره بمعزل عن صاحبه. فكل واحد منهما مفتقر إلى «صنوه». وهذا لا يعني بالضرورة أن العقل مساو للنقل في الرتبة، وإنما الذي يتحصل من ذلك أنهما متكاملان ومتحدان ولا ينفصمان. ويظهر هذا التوازن والتكامل بين العقل والشرع من حيث المنهج من خلال ما وصف به الغزالي علم أصول الفقه، بما نصه: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[1].

ولمزيد بيان هذا التوازن والتكامل بين النقل والعقل عقد الغزالي فصلاً لـ(بيان تظاهر العقل والشرع، وافتقار أحدهما إلى الآخر) في كتابه الموسوم بـ(معارج القدس في مدارج النفس)[2]. ونحن نستشهد منه بهذا النص ههنا لأهميته، مع طوله؛ يقول: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص4.

(2) وهو من الكتب التي يدور الشك في صحة نسبتها إلى الغزالي على ما ذكره عبد الرحمن بدوي في القسم الثاني من كتابه (مؤلفات الغزالي)، مستدلاً على ذلك أن المترجمين للغزالي لم يذكروه ضمن مؤلفاته، كما أن الغزالي لم يشر إليه في إحدى مصنفاته أو رسائله، بيد أن مضمونه لايختلف عما ورد في بعض كتب الغزالي. انظر:
- بدوي، عبد الرحمن. **مؤلفات الغزالي**، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م، ص244.

يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾ [المَائدة: 15-16] وأيضاً فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت، لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج، لم يضئ الزيت، وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النُّور: 35] فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البَقَرَة: 171] ولكون الشرع عقلاً من داخل، قال الله تعالى في صفة العقل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الرُّوم: 30] فسمى العقل ديناً. ولكونهما متحدين قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾. أي نور العقل ونور الشرع. ثم قال: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾.

فالشرع إذا فقد العقل، لم يظهر به شيء، وصار ضائعاً، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر. والعقل إذا فقد الشرع، عجز عن أكثر الأمور، عجز العين عند فقد النور. واعلم أن العقل نفسه، قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء، دون جزئياته، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعد له، وملازمة الصفة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في الشيء. وعلى الجملة فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات. والشرع تارة يأتي بما استقر عليه العقل، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده، وتارة بالتعليم وذلك بالشرعيات وتفصيل أحوال المعاد. فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة، والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل. وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ

ﭐلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 83] وعنى بالقليل ﴿ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾ [صٓ: 47]»[1].

على أن هذا الطريق الذي رسمه الغزالي وبيّنه في شأن العقل والشرع، ما فتىء يؤكد نسبته إلى الأشاعرة حيث وصفهم بـ(عصابة الحق وأهل السنة)[2]. وهو طريق يقوم على «التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول»[3].

ولئن كان الغزالي يؤكد هذه السبيل، وينظر إليها على أنها دالة على الاقتصاد الذي يعني عنده التوسط والاعتدال، فإنه طفق ينعى على الفلاسفة وغلاة المعتزلة والحشوية، المتمسكين بالظواهر، ما وقعوا فيه من الشطط والاعتساف، في الخروج عن حد التوسط، إما مراغمة منهم ومجاراة للعقل في غلوه، أو جموداً مع النص في ظاهره، و«كلا طرفي قصد الأمور ذميم». كما نص على ذلك الغزالي[4].

والمنهج القويم الذي يتمسك به الغزالي، ويجعله منهجاً علمياً يقوم على السداد والرشاد -وهو في هذا يعرض من خلاله نظرية مذهبه الأشعري- هو التمازج والتلاحم والتعاضد بين المنهج الأثري الذي قوامه النص، والمنهج النظري الذي عماده النظر العقلي، حتى قال في شأنه: «وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر... وكيف يهتدي

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معارج القدس في مدارج النفس**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1975م، ص59. وانظر أيضاً:
- الراغب الأصبهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، ص140. والملاحظ أن هناك تطابقا تاما بين الغزالي والراغب، «وليس من يقين في أيهما الآخذ من الآخر». كما قرر المحقق النجار، انظر هامش ص141.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ/ 1988م، ص3.

(3) المرجع السابق، ص3.

(4) المرجع السابق، ص3.

للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر... هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والإذاء. ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور»[1].

وقد وجدنا الغزالي رحمه الله يعبر -كذلك- عن هذا المنهج الموفِّق بين العقل والشرع في مقدمة آخر كتبه إذ جاء فيه ما نصه: «فقد تناطق على التوافق قاضي العقل، وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل، وشاهد الشرع، وهو الشاهد المزكى المعدل»[2]. مما يفيدنا أنه منهج أشعري استقر عند الغزالي وبنى عليه.

فلا جرم أن يذهب الغزالي -تأسيساً على هذه النظرية- إلى أن «تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض، وإنما يدرك بالموازين الخمسة التي ذكرناها، وليس في شيء من ذلك قياس، بل يرجع ذلك إلى إثبات أصلين ولزوم نتيجة منهما، إما بطريق العموم، أو الدلالة، أو الفرق، أو النقض، أو السبر والتقسيم»[3].

وقد طفق الغزالي يبين: «تلك الأصول التي تدرك بها النتيجة». حتى جعل من ضمنها النظر العقلي، وهي عنده: «تارة تقتبس من اللغة فيما يبنى على الاسم كما في الأيمان والنذور وجملة من أحكام الشرع. وتارة تبنى على العرف والعادة كما في المعاملة ومنه يؤخذ تحقيق معنى الغرر، وتحقيق معنى الطعم في دهن البنفسج والكتان والزعفران وغيرها. وتارة تبنى على محض النظر العقلي كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف، فإنه لا يعرف ذلك إلا

(1) المرجع السابق، ص3، 4.
(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص2.
(3) الغزالي، **أساس القياس**، مرجع سابق ص40-41.

بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها وتميزها عن المعاني العارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياء أصنافاً متغايرة مع استواء الماهية، وذلك من أدق مدارك العقليات. وتارة تبنى على مجرد الحس كقوله: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، فبالحس يدرك بأن البدنة مثل النعامة، والبقرة مثل حمار الوحش، والعنز مثل الظبي. وتارة تبنى على النظر في طبيعة الأشياء وجبلتها وخاصيتها الفطرية، فإن الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره بهبوب الريح وطول الزمان عاد طاهراً، ولو زال بإلقاء المسك والزعفران لم يعد طاهراً، لأنهما ساتران للرائحة لا مزيلان لها، ولو زال بإلقاء التراب ففيه قولان... فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي: اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية، وفيه أصناف أخر يطول تعدادها، وهو -على التحقيق- تسعة أعشار النظر الفقهي»[1].

وحاصل ما نتأخاه مما سبق التطرق إليه في رتبة العقل من بين الأدلة، ونود أن نصرف القول إليه، وبناء على ما قرره الغزالي من كون «تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض»، نقيده في هذه الخلاصة على ما يلي:

- أن الدليل العقلي حجة ينبغي الاستدلال به، والاعتماد عليه، فيصير بذلك عمدة الفقه ودليله كسائر الأدلة المرسومة في علم أصول الفقه. فالدليل العقلي من مفيدات العلم ومحصلاته[2]. على أن للعقل دوراً مهماً في استنباط الأحكام الشرعية، وأن إعماله ليس بمعزل أو بمنأى عن علم الفقه، كما قد يتصوره بعض الناس، وإنما ينبغي إعماله دون شطط أو غلوّ؛ أعني بذلك الاعتدال والتوسط وضمن باقي الضوابط والقواعد الشرعية.

من هنا نرى أنه لا بد من إدخال مبحث حجية النظر العقلي، أو حجية العقل ضمن المباحث الأصولية. ورسم المعالم والضوابط لذلك، وإحكام

---

(1) المرجع السابق، ص41-42.

(2) ابن جزي، **تقريب الوصول**، مرجع سابق، ص50. وقد حصرها ابن جزي في تسعة: «السمع، وضرورة العقل، والنظر العقلي، والحس، والوجدان، والتواتر، والتجريب، والحدس، وقرائن الأحوال».

ذلك على وفق ما تم به إحكام علم الأصول نفسه. من ثم ذهب أستاذنا طه العلواني إلى أن الأدلة نوعان: النص والعقل[1]. في حين جعل أستاذنا أحمد الريسوني المصلحة بدل العقل. فصارت الأدلة عنده -كذلك- نوعين: النص والمصلحة[2]. وليس بينهما كبير فرق يذكر، فالمصلحة تستند أصلاً، وتبنى قطعاً على النظر العقلي.

- أن العقل ليس نشاطاً إنسانياً فحسب، يرتبط بالدنيا وحدها، وإنما هو -كذلك- معتبر ضمن مصادر المعرفة الإسلامية الأصيلة؛ إذ لا يمكن الاستغناء عنه البتة. والناظر في هذه المصادر يكتشف أنها متصلة غير منفصلة، ومتكاملة غير متنافرة. يقول ابن تيمية رحمه الله: «العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال صلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذلك، لكنه غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار... فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة»[3].

- أن العقل وسيلة للكشف عن مراد الشارع أو فهم خطابه، وإدراك الأدلة واستيعابها، وتنـزيلها على الواقع. فيكون بذلك له إدراكان: الأول على مستوى التشريع. والثاني على مستوى التنـزيل. وهما مترابطان متكاملان، فالإخلال بأحدهما يترتب عنه حتماً الإخلال بالآخر، وأن التقصير في أحدهما يفضي لا محالة إلى التقصير في الآخر[4].

وانطلاقاً من ذينيك الإدراكين وجدنا جميع الفرق والمذاهب، سواء الكلامية أو الأصولية والفقهية، بما فيها المذهب الظاهري، يُعمِلون العقل في النقل. لكن بالطبع بدرجات متفاوتة. فقرروا على إثر ذلك «أن العقل شريك

(1) العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، مرجع سابق، ص 62. وقد صرح لي بذلك في حوار معه حول تجديد علم أصول الفقه.

(2) ذكر ذلك في مداخلة له حول (مشروع تجديد علم أصول الفقه).

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج3، ص338-339.

(4) انظر: ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص16.

النص الذي لا ينفك عنه، فاهماً للنص، متفقهاً فيه، مفسراً إياه أو مؤولاً، مجتهداً في تطبيقه على الوقائع، مرجحاً عند التكافؤ... وقد اتفقت كلمتهم على أن العقل يمكن أن يستقل بالحكم الشرعي، وهو ما يسمونه بالدليل العقلي المستقل»[1].

وقد قرر مهدي فضل الله أن نصوص الكتاب والسنة متناهية؛ يعني محصورة، والحوادث والوقائع وتغير الزمان، كل ذلك غير متناهٍ؛ بمعنى لا يمكن حصره، مما يستدعي إعمال العقل والنظر في الأخبار والآثار. وقد أكد «أن النظر العقلي في النص، أمر لا غنى عنه وأمر واجب، حتى يكون لكل حادثة، أو واقعة، أو مشكلة حكم معين ينسجم مع أصول النص وغاياته» ونص على أن «إعمال العقل في النص ضرورة حياتية، لاستمرار حياة الناس المتجددة، وبقاء إيمانهم بالإسلام وبفاعليته» ويذهب إلى أكثر من هذا حين يقرر أن «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع. فالعقل "رسول" في الباطن، والشرع "عقل" في الظاهر»[2].

- أن الدليل العقلي والقول بحجيته ينبغي أن يتطرق إليه ضمن التوازن الذي تقيمه الشريعة، وفي ظل ثوابتها دون إفراط أو تفريط، لأن الشأن في الغلو بالأخذ بالنقل دون العقل، أو العقل دون النقل، أن يذهب بفهم الشريعة على الوجه المعتبر والصحيح، كما أراد من ذلك منـزلها عز وجل، فينجم عن ذلك تبعاً أحكام وفهوم ليست من الضلال ببعيد.

- أن الدليل العقلي أو حجة العقل هو الميزان الذي أنـزله الله تعالى مع كتبه على رسله كافة، فجعله قريناً لكتبه، لصيقاً بها، فحاز بذلك الشرف والرفعة والسمو من هذه الجهة، أعني من حيث كونه شارك كتاب الله تعالى أو كتبه في الإنـزال. فقال عز من قائل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشّورىٰ: 17].

---

(1) العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، مرجع سابق، ص62. مثل التخصيص بالعقل.

(2) فضل الله، مهدي. **العقل والشريعة مباحث في الإبستمولوجيا العربية الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، 1995م، ص16.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: 25].

وقد جنح جمهور المفسرين من السلف والخلف إلى أن المقصود بالميزان في هاتين الآيتين على وجه الخصوص هو العدل[1]، وإن كان بعضهم قد قصره على الآلة المعروفة التي يوزن بها، لكن دلالة السياق تردُّ ذلك، فتجعل من لفظ (الميزان) مراداً به العموم، فيشمل بذلك الميزان المعروف، والعدل، والموازين العلمية والعقلية. فيكون بذلك الدليل العقلي مندرجاً ومتضمناً في لفظ (الميزان). فمن هنا إذن يستمد حجيته، وبخاصة أنه أنـزل مع الكتاب، فهو صنوه وقرينه. والذي أنـزل الكتاب على رسله سبحانه وتعالى، هو الذي أنـزل الميزان، وهو ما يجعلنا نذهب إلى أن القرآن الكريم قد رسم الأدلة وجعلها في ضربين: أولهما: الدليل النقلي المعبر عنه بـ(الكتاب) فتدخل فيه بالتبع السنة، بكونها بياناً لما احتوى عليه الكتاب. وثانيهما: الدليل العقلي المعبر عنه بـ(الميزان). فمن هنا ندرك وجه المناسبة بين الكتاب والميزان، فكلاهما مقصود به تحقيق العدل بين الناس في جميع شؤونهم وقضاياهم. ومنها القضايا العلمية التي تستند إلى ميزان الدليل العقلي وتحتكم إليه. فيكون بذلك - أعني الدليل العقلي- على ما جرى عليه الغزالي في (معيار العلم) «هو القسطاس المستقيم، والمعيار القويم»[2].

---

(1) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج11، ص576-577. انظر كذلك:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج16، ص12.
- أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج8، ص225.
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج29، ص240، 241.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج27، ص237، 238.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، بشرح: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1990م، ص28.

ث - الدليل العقلي ميزان العلم والمعرفة:

والذي يظهر أن الغزالي يُعدّ أول من نبه -والله تعالى أعلم- على أن المراد من لفظ (الميزان)، فيما جاء فيه من الآيات، هو ميزان المعرفة المستندة إلى الدليل العقلي، فسماه بذلك قسطاساً مستقيماً. وبيان ذلك ما نص عليه بقوله: «فقال: فأنت إذا استوعرت سبيلهم واستوهنت دليلهم، فبماذا تزن معرفتك؟ قلت: أزنها بالقسطاس المستقيم، ليظهر لي حقها وباطلها، ومستقيمها ومائلها، اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن المنـزل على لسان نبيه الصادق، حيث قال: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: 35]».

ثم ذكر الغزالي الآيات التي ورد فيها لفظ (الميزان) مبيناً للسائل معناه، وكاشفاً له سره. من ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]. فعلق عليها الغزالي بقوله: «أتظن أن الميزان المقرون بالكتاب، هو ميزان البر والشعير والذهب والفضة؟ أتتوهم أن الميزان المقابل وضعه برفع السماء في قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمٰن: 7]، هو الطيار والقبان؟ ما أبعد هذا الحسبان وأعظم هذا البهتان، فاتَّقِ الله، ولا تتعسف في التأويل. واعلم يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، لتتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه، كما تعلموا هم من ملائكته. فالله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل، ما لهم طريق في المعرفة سواه»[1].

فمع أن الغزالي ذهب إلى أن الميزان هو النظر العقلي والمعرفة الصادرة عن الله تعالى ورسله، إلا أنه -حسب تصورنا- لم يسلم من تأثيرات المنطق الأرسطي وعلم الكلام. ونلحظ أنه لجأ إلى التأويل ليحمل لفظ (الميزان) على الدلالة المعرفية المستندة إلى النظر العقلي، الذي يجعله الغزالي معياراً

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **القسطاس المستقيم**، (مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 42-43.

للعلم[1]. وهو تأويل قد يساعد عليه السياق، وله مساغ في الشريعة من حيث جاءت مدعمة ومناصرة للأدلة العقلية.

وقد وجدنا ابن تيمية -رحمه الله- قد نحى منحى الغزالي نفسه في جعل كلمة الميزان في الآيات القرآنية للدلالة على الميزان والدليل العقلي، فكان بذلك متوسعا في دلالة هذه الكلمة، وهو توسع يقبله اللفظ من جهة تحكيم السياق الوارد فيه، غير أن عبارته كانت أضبط وأوضح في البيان من عبارة الغزالي. يقول -رحمه الله- في معرض بيانه لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ...﴾ الآية: «والميزان فسره السلف بالعدل، وفسره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان. وقد أخبر تعالى أنه أنـزل ذلك كما أنـزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط، فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان. وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات. فإذا علمنا أن الله تعالى حرم الخمر لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء. ثم رأينا النبيذ يماثلها في ذلك، كان القدر المشترك الذي هو العلة، هو الميزان الذي أنـزله الله في قلوبنا لنـزن به هذا، ونجعله مثل هذا. فلا نفرق بين المتماثلين. فالقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله به. ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط. والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج... والفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي... والميزان التي أنـزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوي بين المتماثلين، وتفرق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[2].

فبهذا يتبين أن الدليل العقلي هو الميزان المقرون بالكتاب المنـزل، لا

---

(1) مهران، محمد. **المنطق والموازين القرآنية قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/ 1996م، ص27.

(2) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج9، ص239-242.

ينفصمان ولا يتعارضان، بل يتفقان ويتحدان، وهما حجتا الله على الخلق. فالعقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية كما قرر ذلك ابن خلدون رحمه الله في مقدمته[1]، بيد أنه لا يمكن أن توزن به مسائل العقيدة من «التوحيد والآخرة والنبوة وحقيقة الصفات الإلهية فإذ ذاك تكون «أحكامه غير صادقة»[2].

بعد هذا التفصيل والتوسع في شأن رتبتي القياس والعقل بين الأدلة الأصولية، نقف على ما أثاره عبد العظيم الديب فنقول متسائلين، هل فعلاً لا يوجد أي فرق «في عرض الأدلة وترتيبها بين أهل السنة جميعاً» وعبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري المعتزليين كما زعم عبد العظيم الديب في بحثه (العقل عند الأصوليين)[3]، إذا كان الأمر كذلك ففيم الخلاف؟

أما نحن، فبناء على ما سبق، فإننا لا نسلم بهذه الدعوى، لأنه قد فات عبد العظيم الديب أن عبد الجبار تطرق إلى رتبة العقل في بعض كتبه التي بين أيدينا مثل (شرح الأصول الخمسة)[4] و(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين)؛[5] إذ يتعين على إثر ذلك الالتفات إلى كتب المعتزلة الكلامية، لتستبين من خلالها حجية العقل ومرتبته من بين الأدلة. وسيأتي ذلك مفصلاً.

ونرى أن عبد العظيم الديب قد غفل عن هذا الأمر، والجمع بين المؤلفات الكلامية والأصولية ضروري لأجل أن نأخذ صورة حقيقية عن بناء الأدلة عند المعتزلة. فلا ضير في ذلك مادام التداخل بين الأصلين أمر حاصل، ولا مناص منه، وإن كان قد تفاحش أمره حتى أضر بعلم أصول الفقه، فأصبح في بعض مباحثه عقيماً، تغشاه النزعة الكلامية، فتصرفه بذلك

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج3، ص1071.
(2) المرجع السابق، ج3، ص1072.
(3) الديب، **العقل عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص51.
(4) الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص88.
(5) وهو ضمن: البلخي والهمذاني والجشمي، **كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص139.

عن وجهته وقصده في بناء الأحكام الشرعية العملية[1].

فإذا وضح هذا، ظهر لنا أن التدقيق في بيان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، ليس في كون العقل مشرعاً أو أن دليل العقل مقدم على النص، وإنما مرد ذلك ومرجعه إلى إعمال الدليل العقلي. يقول صادق عبد الرحمن الغرباني: «العقل لا يكون مشرعاً بعد ورود الشرع، وإنما ينظر في الأصول المتلقاة عن الشارع فيجتهد من خلالها. هذا أمر لا خلاف فيه، سواء من المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين أو من غيرهم»[2].

وإذا كان فريق المعتزلة قد اتسم بالغلو والشطط في إعمال الدليل العقلي إلى حد إبطال النصوص الثابتة وتعطيلها، فإن فريق الأشاعرة كان يغلب عليه التوسط والاعتدال والاحتياط من الجنوح وراء الدليل العقلي من غير اهتداء بالشرع، فلزم عن ذلك مراعاتهما بروية وتؤدة.

وتبعاً لهذه المسألة المتعلقة برتبة العقل ومنـزلته من بين الأدلة، يجب علي أن أذكر وأرصد بعض المباحث الأصولية التي مستندها النظر العقلي، وأسوق ذلك على الشكل الآتي:

- البراءة الأصلية يعتمدها المجتهد إذا لم يجد نصاً. وهي ضرب من إعمال الدليل العقلي.

- التخصيص بالعقل. وهو من المخصصات المنفصلة؛ أعني أنه الذي يستقل بنفسه، ولا يحتاج إلى أمر آخر. وقد جعله فخر الدين الرازي من باب ترجيح حكم العقل على مقتضى العموم[3]. فكان بذلك دليل العقل مبيناً مراد

---

(1) مثل شكر المنعم، والتحسين والتقبيح العقليين، وتعبده ﷺ قبل البعثة، وابتداء الوضع في اللغة، وتكليف المعدوم أو مخاطبته، والنسخ قبل التمكن من الفعل. كل هذه المباحث وغيرها لاجدوى من وجودها في علم أصول الفقه، لأجل أنها لاتثمر فقهاً. انظر مقدمة أحمد الوزير لكتاب المصفى:

- الوزير، **المصفى في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص21 وما بعدها.

(2) الغرباني، **الحكم الشرعي**، مرجع سابق، ص162.

(3) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص428.

المتكلم، من جهة تخصيص الصيغة العامة التي جاءت على خلاف ما تقتضيه العقول. وهذا الذي جرى عليه الأصوليون حين بيَّنوا مرادهم من التخصيص بالعقل[1].

- القياس نظر عقلي صرف؛ إذ ينبني على إلحاق فرع بأصل في حكم لعلة جامعة بينهما. وبيانه أنه قائم على المماثلة بين أمرين؛ إذ ما ثبت للشيءٍ ثبت لمثله. على أن التماثل -كذلك- يوجب الاشتراك في الحكم. وكل هذا مبني على الاستدلال العقلي، ومستند إلى البرهان المنطقي. فلذلك اعتبره الجويني «مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع»[2]. قال ابن النجار الفتوحي: «وهو [القياس] ميزان العقول. قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]»[3]

ونحن وإن قلنا إنه نظر عقلي صرف، فلا يمنع من القول إن القياس مركب من النص الشرعي والنظر العقلي، لكن لا يجادلُ أحدٌ في أن النظر العقلي هو جوهر القياس في ذاته، لا من حيث النظر في الأصل أولاً للكشف عن علته، ولا من حيث تعدية علة الحكم إلى الفرع المماثل له، فليس ثمة تناقض البتة.

- الاستصلاح يعتمد على النظر العقلي بقدر كبير جداً، لا من حيث تقدير المصالح، أو الموازنة بينها في ذاتها، قصد تحصيل راجحها، أو تحصيل مرجوحها عند وجود مانع حائل دون تحقيق الراجح منها، أو الموازنة بينها وبين المفاسد عند تعارضهما. فلا جرم أنه لا مستند لهذه الموازنة

---

(1) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص100-101. انظر كذلك:
- ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص258.
- القرافي، شهاب الدين. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق: محمد علوي بنصر، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ/ 1997م، ج2، ص381.

(2) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص485.

(3) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص5.

والترجيح وتقدير المصالح سوى النظر العقلي. وهذا الذي أثبتناه ههنا قد وقع التنبيه إليه من غير واحد من العلماء منهم العز بن عبد السلام، الذي عقد له فصلاً: (فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما) فنص فيه على أن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع»[1].

- الاستحسان، وسد الذرائع، والعُرف والعادة، والأخذ بالأخف أو الأثقل، الأخذ بأقل ما قيل وهو ضرب من التوسط... إلخ. فكل هذه المباحث الأصولية وغيرها مما لم أذكره، مستندها الدليل العقلي، وإنما تفصيل ذلك يرجع إليه في مظانه. فلنكتف بهذه النماذج المذكورة.

ج - موازنة بين القياس ودليل العقل أو الاستصحاب:

وفي هذا السياق نذكر موازنة علمية بين القياس ودليل العقل. ذلك أن دليل العقل أو الاستصحاب أكثر دلالة من القياس عند بعض الأصوليين، فلأجل ذلك عدّوه أصلاً بنفسه. لئن كان القياس يفيد الظن عند جمهور الأصوليين، إن لم نقل كافتهم؛ أعني القائلين به، فإن دليل العقل أو الاستصحاب يفيد القطع عند فقدان النص، فمن ثمة جعله الظاهرية مستندهم، فعدّوه أصلاً قائماً بذاته[2] بدلاً من القياس، فناضلوا عنه وناصروه وبنوا عليه.

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص7. وانظر أيضاً:
- ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص2 وما بعدها.
وقد أحسن أستاذنا أحمد الريسوني حفظه الله حين تطرق إلى (مجالات العقل في تقدير المصالح)، فذكر أبرزها وهي: «1. التفسير المصلحي للنصوص. 2. تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة. 3. تقدير المصالح المرسلة. وقد أتى على ذلك بالأمثلة المناسبة والواقعية. وختم ذلك كله بقوله: «فإن إعمال العقل وفسح المجال له، ليس فحسب مساعداً على تقدير المصالح وحفظها، بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية. لأن في إعماله حفظاً له. وحفظه هو أحد الضروريات المتفق عليها». انظر:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص258، 270.

(2) أبو زهرة، محمد. **ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.، ص416. انظر كذلك:
- الخادمي، **الدليل عند الظاهرية**، مرجع سابق، ص295 وما بعدها.

أما جمهور الأصوليين فيرون القياس عند التحقيق ليس أصلاً بذاته، وإنما هو لازم عن أصل أو مستنبط من أصل، إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أن القياس في آخر المطاف، لا يندرج في سلّم الأدلة، ولكن مع ذلك فلا ينبغي حسب نظرهم أن يقدم عليه الاستصحاب، لأجل أن الاستصحاب قاعدة لا يُلجأ إليها إلا عند فقدان الدليل، فتسميته «دليلاً تجوّز في العبارة» كما قرر ذلك ابن رشد الحفيد في مختصره[1]. والاستصحاب دال على براءة الذمة من التكاليف الشرعية. ثم إن حجية اللازم عن الأصل، أو المتفرع عنه أكثر من قاعدة الاستصحاب من حيث الدلالة لاستناده إلى النص.

وقد بسط الجويني الخلاف في اعتبار استصحاب الحال من الأدلة، فبيَّن ذلك بقوله: «قد قال باستصحاب الحال قائلون، ثم اختلفوا: فذهب بعضهم إلى أنه دليل بنفسه، ولكنه مؤخر عن الأقيسة، وهو آخر متمسك الناظر. وقال قائلون: لا يستقل الاستصحاب دليلاً، ولكن يسوغ الترجيح به»[2].

فمن هنا يظهر أن الموازنة بين القياس والاستصحاب، إنما مرجع ذلك إلى قوتهما الاستدلالية المستقلة أم غير ذلك، ويفزع ذلك -أيضاً- إلى اعتبارهما عند التحقيق دليلين أم لا؟

فمما لا شك فيه أن القياس يؤول إلى التمسك بالنص خلافاً للاستصحاب الذي هو عند التحقيق في أصله إعمال للنظر العقلي المستقل من غير التفات إلى أقسامه وتفريعاته. فباعتبار هذا المنحى عُدَّ دليلاً أو أصلاً بنفسه.

وينبني على هذا حسب تصورنا وتقديرنا، أن ما جنح إليه الغزالي ومن نحى نحوه، من جعل الاستصحاب ضمن الأدلة، فإنما يسلم له ذلك من جهة قطعية الدليل العقلي أو الاستصحاب، وأنه أصل بنفسه، وأن القياس إنما يفيد

(1) ابن رشد الحفيد، **مختصر المستصفى**، مرجع سابق، ص96.

(2) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص735.

الظن. فبناء على هذا التصور في تحديد «هوية» الاستصحاب وبيانه حق البيان شرع الغزالي في توضيحه والكشف عن جهة الاستدلال به فقال: «الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب»[1].

وقد تحملنا هذه الموازنة الطريفة بين القياس والاستصحاب إلى أن نصرف القول إلى أبعد من ذلك، أعني إلى أنهما قد يشتركان في المسلك الإجرائي، وذلك باعتبار مرجعية كل منهما، إجراءات شكلية، وليس في نتيجة الحكم. وبيان ذلك أنه لا جرم إذا كان الاستصحاب كما حدده الأسنوي في (نهاية السول): «هو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول»[2]. وأن القياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع، للعلة الجامعة بينهما، فالاستصحاب والقياس يشتركان في تعدية الحكم، لكن النظر في القياس وما يستتبعه من إنعام النظر في طرق الكشف عن علة الحكم وسبرها وتحديدها، قد يكون من هذه الجهة أدق من مجرد الحكم بالبراءة الأصلية التي يلجأ إليها المجتهد عند فقدان الدليل. وهذا المعنى الذي نرومه هنا أو قريب منه قد نص عليه أبو إسحق الشيرازي بقوله: «فأما استصحاب حال العقل، فهو الرجوع إلى براءة الذمة في الأصل، وذلك طريق يفزع إليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع ولا ينتقل عنها إلا بدليل شرعي ينقله عنه، فإن وجد دليلاً من أدلة الشرع انتقل عنه، سواء كان ذلك الدليل نطقاً أو مفهوماً أو نصاً أو ظاهراً، لأن هذه الحال إنما استصحبها لعدم دليل شرعي، فأي دليل ظهر من جهة الشرع حرم عليه استصحاب الحال بعده»[3].

لأجل ذلك ذهب ابن تيمية إلى أن دلالة النصوص العامة أقوى من دلالة

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص410-411. وانظر أيضاً:
- ابن السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص169.

(2) الأسنوي، **نهاية السول**، مرجع سابق، ج4، ص358.

(3) الشيرازي، **اللمع**، مرجع سابق، ص122.

البراءة الأصلية، وفي ذلك يقول: «فما أوجبه الله أو حرمه في كتابه كالوضوء والصلاة والحج وغيرهما هي نصوص عامة، وما حرمه كالميتة والدم ولحم الخنـزير حرمه بنصوص عامة، وهي راجحة ومقدمة على البراءة الأصلية النافية للوجوب والتحريم، فمن رجح ذلك فقد حكم بعلم، وحكم بأرجح الدليلين..»[1].

ثانياً: الترتيب والموازنة في الأحكام الشرعية

بسطنا الكلام في المبحث السالف عن الترتيب والموازنة بين المباحث والمسائل الأصولية، وأريد هنا أن أؤكد بشيء من التفصيل أن هذه النظرية تمتد كذلك إلى ثنايا تلك المباحث والمسائل، وسأختار مباحث الحكم التكليفي نموذجا للدراسة.

وقبل ذلك ينبغي أن أقيد ملحوظة تبدو لي في غاية الأهمية، وهي أن مما نلحظه على المصنفات الأصولية ذات الطابع «التقليدي»[2] من حيث التصنيف وطريقة تناول القضايا والمسائل والمباحث الأصولية، وهي التي عادة تذكر في تاريخ هذا العلم، لم تتطرق إلى الترتيب والموازنة بين الأحكام الشرعية، وإنما صنع ذلك الأصوليون المتشبعون بروح علم المقاصد، أو إن شئت أن نسميهم بـ«الأصوليين المقاصديين» من أمثال العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم والشاطبي، فمؤلفات هؤلاء الأعلام لا تذكر عادة، ولا تجد لها صيتاً في تاريخ هذا العلم. فالذي جرى به التصنيف في هذا العلم أن يدونوا إما طريقة الشافعية التي عرفت فيما بعد بطريقة المتكلمين، ومنهجهم هو تقرير الأدلة ثم الاستدلال عليها، وإما مسلك الأحناف الذين اتكأوا على الفروع لبناء الأصول، أو منحى الذين جمعوا بين

---

(1) ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، مرجع سابق، ج13، ص122.

(2) لا أستعمل هذا اللفظ بمعنى قدحي أو انتقاص لأولئك الأعلام من الأصوليين وغيرهم، وإنما غرضي من ذلك أن أميز بينهم وبين غيرهم ممن له منحى تجديدي، خرج به عن النسق المتداول في علم أصول الفقه.

المنهجين معاً فأتوا بطريقة عجيبة وفريدة، وهي طريقة تركيبية، كما هو الشأن عند مظفر الدين بن الساعاتي (توفي694هـ) في مصنفه المعروف بـ(بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام).

لكن أين منهج هؤلاء الأعلام ومسلكهم ممن ذكرت؟ فلا تخلو مصنفاتهم ومؤلفاتهم من نظر دقيق وسديد في بناء علم الأصول، بناء مقاصدياً؛ إذ نجد لنظرية الترتيب حضوراً قوياً في ثنايا ذلك، فكتاب العز الموسوم بـ(الإمام في بيان أدلة الأحكام) ليس فيه أثر لما جرى عليه الأصوليون، فلم ينح منحاهم ولا اقتفى أثرهم فيه البتة.

إذا وضح هذا الأمر فلنعد إلى ما يتعلق بأثر نظرية الترتيب والموازنة على مباحث الحكم التكليفي، وهو فرع عن الحكم الشرعي، ومعناه عند الأصوليين: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، وهو ينقسم إلى قسمين: حكم تكليفي، وحكم وضعي. فأما الحكم التكليفي فتندرج فيه خمسة أقسام متعلقة بأفعال المكلفين وهي: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم. وأما الحكم الوضعي فهو عندهم ما وضعه الشارع من أسباب وعلامات وموانع وشروط بها يظهر الحكم التكليفي، فهو من هذه الجهة مظهر للحكم كما نص على ذلك الغزالي[1].

على أن الذي يعنيني من هذا كله، الأقسام المندرجة تحت الحكم التكليفي، لما تنطوي عليه من الكشف والبيان لنظرية الترتيب والموازنة، وقد فطن لذلك الألباء الأكياس من الأصوليين، فلم يعزب عن ذهنهم ترصد هذه المراتب الحاصلة بين الأحكام الشرعية، وهذا أمر يُشعر بعمق النظر لإدراك التفاوت الدقيق والعميق الواقع بين الأحكام الشرعية؛ إذ قوة التفاوت بين الأحكام أو خفته، إنما حاصل ذلك ومرجعه إلى قوة المصالح المترتبة عنها أو ضعفها. أعني بحسب المصالح قوة وضعفاً أو كثرة وقلة يترتب الحكم

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص311.

الشرعي. فيكون بذلك الحكم الشرعي تابعا للمصلحة[1]. وبيان ذلك كما يلي:

1 - الترتيب والموازنة بين الواجبات

من المقرر عند الأصوليين أن الواجب هو ما يثاب فاعله ويعاقب أو يذم تاركه[2]. فمن ثمة لا ينبغي ترك الواجبات، لما في تركها من تعطيل الأحكام الشرعية التي جعلها الله عز وجل مناط التكليف، ابتلاء واختباراً للعبد. لكن عند التأمل في هذه الواجبات -وإن كان يشملها الوجوب وتندرج في إطاره، وتنخرط في حكمه- نجدها متفاوتة؛ بمعنى أنها ليست على ترتيب ونمط واحد، فالواجبات المتعلقة بالإيمان أو العقيدة ليست كالتي متعلقة بالعبادات، ولا المتعلقة بصفات الله تعالى وأسمائه وأفعاله كالتي في شأن ملائكته وأنبيائه ورسله[3]، وهكذا يستمر هذا الترتيب، وتمضي هذه الموازنة بين الواجبات نفسها. على أن الاشتراك في الوجوب لا يمنع من الترتيب والموازنة والمفاضلة بينها، ويتبع ذلك تحديد درجة الثواب والعقاب. وقد نبه إلى ذلك الزركشي بقوله: «يجوز أن يقال: بعض الواجبات أوجب من بعض كالسنن بعضها آكد من بعض خلافاً للمعتزلة. لأن الوجوب عندهم ينصرف إلى

---

(1) البقوري، محمد بن إبراهيم. **ترتيب الفروق واختصارها**، تحقيق: عمر بن عباد، الرباط: طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ/ 1994م، ج1، ص47.

(2) على ما جرى عليه الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في ذلك، وإن كان الخلاف في ذلك لا أثر له عملي، وإنما هو خلاف جره الجدل الكلامي إلى علم أصول الفقه. على أن الثواب والعقاب أمران لازمان للوجوب. انظر كذلك:
- الحطاب، **قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين**، مرجع سابق، ص21-22.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص176 وما بعدها.
- الغرباني، **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، مرجع سابق، ص29.

(3) الترمذي الحكيم، أبو عبد الله محمد بن علي. **منازل القربة**، تحقيق: خالد زهري، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1423هـ/ 2002م، ص99. فقد عقد الحكيم الترمذي بابا في (تفاوت المعرفة والإيمان والتوحيد وما يشبه ذلك) يثبت فيه التفاوت والترتيب بين مسائل العقيدة.

الذات»[1]. ونقل كذلك عن ابن القشيري قوله: «يجوز ذلك عندنا، فما كان اللوم على تركه أكثر كان أوجب، فالإيمان بالله أوجب من الوضوء»[2]. ولنضرب لذلك أمثلة من الأحاديث الواردة في أفضلية الإيمان وتقديمه على غيره:

- عن أبي هريرة ﵁ «أن رسول الله ﷺ سئل أي العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»[3]. وفي رواية «إيمان بالله ورسوله». قال العز بن عبد السلام مبينا هذا الحديث من جهة دلالته على الترتيب والموازنة: «جعل الإيمان أفضل الأعمال، لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد، مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقه... وجعل الجهاد تلو الإيمان، لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل... وجعل الحج في الرتبة الثالثة، لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد، وهو أيضاً يجلب المصالح ويدرأ المفاسد»[4].

- عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان»[5]. وفي رواية البخاري: «بضع وستون»[6]

- وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[7].

ووجه الدلالة في الحديث ومحلها أن للإيمان شعباً متفاوتة الرتب،

---

(1) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص184.
(2) المرجع السابق، ج1، ص184.
(3) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص18، حديث رقم 26.
(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص75-76.
(5) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص63، حديث رقم 35.
(6) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص12، حديث رقم 9.
(7) المرجع السابق، الموضع نفسه.

فأعلاها قول: لا إله إلا الله، وأقلها في الرتبة عند الموازنة بين هذه الشعب «إماطة الأذى عن الطريق». وهذا يعني أن شعب الإيمان متضمنة لأصول الأعمال وفروعها، وينخرط فيها ويندرج تحتها أصول العقائد وفروعها. وبين أعلاها وأدناها شعب، حصرها الشارع في بضع وسبعين أو بضع وستين شعبة، على الخلاف في الرواية. ولا يخفى أن من هذه الشعب وسائل ومقاصد، وواجبات ومندوبات، وواجبات آكد في الطلب من أخرى، ومندوبات مقدمة على غيرها لقربانها من الواجبات. وهكذا لو صرنا إلى تصنيفها ووزنها بميزان الترتيب والموازنة لوجدناها طرائق ودرجات بعضها فوق بعض، وبعضها أدنى من بعض. وقد نقل النووي رحمه الله في شرحه عن عياض قوله في هذا الحديث: «وقع هنا أفضلها لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق، وقد قدمنا أن كمال الإيمان بالأعمال وتمامه بالطاعات، وأن التزام الطاعات وضم هذه الشعب من جملة التصديق ودلائل عليه، وأنها خلق أهل التصديق، فليست خارجة عن اسم الإيمان الشرعي ولا اللغوي. وقد نبه ﷺ على أفضلها التوحيد المتعين على كل أحد، والذي لا يصح شيء من الشعب إلا بعد صحته، وأدناها ما يتوقع ضرره بالمسلمين من إماطة الأذى عن طريقهم، وبقي بين هذين الطرفين أعداد لو تكلف المجتهد تحصيلها بغلبة الظن وشدة التتبع لأمكنه، وقد فعل بعض من تقدم، وفي الحكم بأن ذلك مراد النبي ﷺ صعوبة، ثم إنه لا يلزم معرفة أعيانها، ولا يقدح جهل ذلك في الإيمان، إذ أصول الإيمان وفروعه معلومة محققة والإيمان بأنها هذا العدد واجب في الجملة»[1].

وإذا ما صرنا إلى العبادات التي تشكل أركان الدين، وتعتبر من بنيانه وأسسه، فليست هي بدورها على رتبة واحدة، وإنما هي متفاوتة، وهذا الذي قرره الشاطبي في (الاعتصام) بقوله: «القواعد الخمس أركان الدين وهي متفاوتة في الترتيب، فليس الإخلال بالشهادتين كالإخلال بالصلاة، ولا الإخلال بالصلاة كالإخلال بالزكاة، ولا الإخلال بالزكاة كالإخلال برمضان،

(1) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص596-597.

وكذلك سائرها مع الإخلال، فكل منها كبيرة»[1].

فلئن اشتركت هذه الأركان في الوجوبية، بحيث لا مناص للمرء، ولا انفكاك له عن فعلها، ويتحتم عليه ممارستها وإتيانها، فإنها مع ذلك ليست على مرتبة واحدة من جهة الإخلال بها، من جهة تعلق الحكم الشرعي بها، وهو العقاب، على الإخلال بها. وبيان ذلك أنه لا جرم أن الإخلال بها يعد كبيرة، لكن وقوع الإخلال بإحدى مراتبها من حيث أهميته، ليس كالذي دونه، فيفضي إلى أن حكم الكبيرة وإن أطلق على الإخلال بهذه الأركان، فهو حكم إجمالي؛ إذ إن الكبائر متفاوتة تبعاً لوقوعها في إحدى مراتب تلك الأركان، وبحسب أهميتها.

إذا وضح بهذه الأمثلة أن الواجبات متفاوتة الرتب عند موازنتها، وأن بعضها آكد في الطلب من بعض، فإنه مما ينبغي تأكيده، والتنبيه على أهميته في ما نحن بصدده - بناء على الترتيب والموازنة - أن بعض الواجبات وسائل، وبعضها الآخر مقاصد، فما كان واجباً من حيث كونه مقصداً آكد، مما هو واجب وجوباً وسيلياً. فلا يعدو أن يكون الوجوب محل الاشتراك بينها، من حيث تعلق الأمر بذاتها؛ أعني الواجبات، لأن حقيقة الوجوبية صادقة على جميع أصنافها. ولكن هناك تفاوت بينها من جهة المقاصد والوسائل.

ومما هو معلوم ومقرر أن ما كان مقصداً في نفسه أعلى في الرتبة مما كان وسيلة في نفسه، أو وسيلة لوسيلة. فمن ثمة كانت «المقاصد أشرف من الوسائل إجماعاً» على ما نص عليه القرافي في فروقه[2]. فبهذا يتأكد أن الواجبات ليست على وزان واحد، ولا هي على درجة واحدة من جهة ما يتعلق بها من الأوامر.

وعلى هذا وقع التنبيه من العز بن عبد السلام حين نص على أن: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل. وكذلك

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص58.

(2) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج32، ص256.

المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل»[1].

وعلى هذا جرى الشاطبي حين بيَّن أن التكاليف الشرعية مقاصد ووسائل فقال: «بعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها. ومنه ما يكون وسيلة وخادما للمقصود، كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة -حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب- يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً. ومنه ما يكون وسيلة له كالواجب حرفاً بحرف»[2].

وقد تتفاوت الواجبات من حيث أجورها وإن تساوت من حيث أعمالها، وذلك بحسب المصالح المرتبطة بها، وبحسب الأزمان والأماكن والأحوال التي تقع فيها. ومن أمثلة ذلك الصلاة في الحرمين الشريفين أفضل من غيرهما، لأن الثواب فيهما مضاعف. والصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة في المسجد النبوي، قال ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام»[3]. وكتفضيل الأشهر الحرم على سائر الأشهر؛ إذ الأعمال فيها أكثر أجراً[4].

ومما يندرج في اختلاف الحكم بحسب اختلاف أحوال المكلفين من الفعل وقصدهم منه، حديث سالم بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة، قال أبو بكر: يا رسول الله، إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أن أتعاهد ذلك منه. فقال النبي ﷺ: لست ممن يصنعه خيلاء»[5]. قال ابن حجر: «وفي الحديث اعتبار

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص74.
(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص152.
(3) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص398، حديث رقم 1133.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج2، ص1012، حديث رقم 1394.
(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص62.
(5) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2181، حديث رقم 5447.

أحوال الأشخاص في الأحكام باختلافها، وهو أصل مطرد غالباً»[1].

فبناء على الترتيب والموازنة، نرى أن نوازن بين الخلال الثلاث المتعلقة بكفارة اليمين من الإطعام والكسوة وتحرير الرقبة في الواجب المخير، في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المَائدة: 89] وذلك بحسب ما يحقق مصلحة المجتمع. وهذا سوف يغنينا عن ترديد واجترار الخلاف الحاصل بين الأشاعرة والمعتزلة في الواجب المخير، لأن الشأن فيه عند المحققين من أرباب الأصول أنه خلاف لفظي لا تنبني عليه آثار شرعية كبيرة[2].

وينبغي أن نعمد إلى الموازنة بينها عند التطبيق والتنـزيل، وأن نرتبها ترتيباً مصلحياً، ما دام الاتفاق على أنها على التخيير. وعلى هذا نبه أبوبكر ابن العربي -رحمه الله- بقوله: «ولا خلاف أن كفارة اليمين على التخيير، وإنما اختلفوا في الأفضل من خلالها. وعندي أنها تكون بحسب الحال، فإن علمت محتاجاً فالإطعام أفضل، لأنك إذا أعتقت لم ترفع حاجتهم وزدت محتاجاً حادي عشر إليهم، وكذلك الكسوة تليه، ولما علم الله غلبة الحاجة بدأ بالمهم المقدم»[3].

وعلى هدي الموازنة والترتيب المصلحي يمكن أن نتخلص مما اصطلح عليه الأصوليون بـ (الواجب المخير)، فلنسمه بـ(الواجب المصلحي) وهو ما أذن الشرع فيه تحقيقاً لمصلحة آنية أو عاجلة، منتزعة من واجبات متعددة. فإن قيل: لِمَ حصرتم المصلحة في هذا النوع من الواجبات؟ قلنا: جميع

(1) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج10، ص313.
(2) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص190. انظر كذلك:
- أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص79.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص91.
(3) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص649.

الواجبات مبنية على رعي المصلحة علمنا ذلك أم لم نعلمه، وإنما سمينا هذا النوع بـ«الواجب المصلحي» لأن المجتهد يوازن فيه بين الواجبات المتعددة من جهة مصالحها، فينتزع منها واحداً ينطوي على أكثر الأجر وأقوى المصالح الملائمة لأغراض المجتمع في ظروفه المعيشة.

ومعنى هذا أن التخيير لا يكون عائقاً للموازنة والترتيب بين خلال الكفارة، لاختيار ما يحقق مصلحة ظرفية عاجلة أو مستقبلية آجلة. وبناء على ذلك يترتب التفاوت في الأجر، وذلك بحسب ما يختار المكلف من الخلال المحققة للمصالح. ويدل على هذا ما ذكره الشاطبي في معرض الاستدلال لـ(المسألة الثامنة) من (كتاب الأحكام) المتعلقة بما حد له الشرع وقتاً معيناً توسيعاً أو تضييقاً، فإنما ينبغي إيقاعه في وقته المحدد له، قال: «الواجب المخير في خصال الكفارة، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض»[1].

وهناك مسألة افترق فيها الجمهور عن الحنفية، واختلفوا فيها اختلافاً بيِّناً، عدّه جمهور الأصوليين خلافاً لفظياً لا يلتفت إلى خلاف معنوي ذي بال، وهي عند الحنفية تشير إلى التفاوت بين الواجبات من جهة القطع والظن. وهذه المسألة هي تفرقة الحنفية بين ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه فجعلوه فرضاً، وما ثبت بدليل ظني قوي فيه شبهة فعدوه واجباً. فتكون مرتبة الثابت بالدليل القطعي أكثر مما ثبت بدليل ظني. فرتبوا على حكم الفرضية اللزوم اعتقاداً وتصديقاً وعملاً، كما رتبوا على حكم الوجوبية اللزوم عملاً دون الاعتقاد واليقين[2].

والذي يظهر أن قصد الحنفية من هذه التفرقة بين الواجب والفرض هو بيان مراتب الواجبات[3]. فذهب -على إثر ذلك- ابن أمير حاج إلى أن: «إفراد كل قسم باسم، أنفع عند الوضع لموضوع المسألة، فإنك تضع أحد

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص155.
(2) البزدوي، **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج2، ص553.
(3) ابن برهان، **الوصول**، مرجع سابق، ج1، ص79.

القسمين معبراً عنه باسمه الذي يخصه، لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعاً أو ظناً،من غير احتياج إلى نصب قرينة على أن المراد القسم الذي طريق ثبوته قطعي أو ظني الدلالة، بخلاف ما إذا كان كلا الاسمين للقسمين، فإنه يحتاج إلى نصب قرينة عند إرادة أحدهما»[1]. فما كان أشد تأثيراً من جهة القطع يكون أكثر رتبة من غيره. وهذه التراتبية بين الفرض والواجب الآيلة إلى تأثير القطع والظن، تتحد عند موجبية العمل دون العلم، يبينها السرخسي بقوله: «والفرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرضية أكثر،... فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمى فرضاً، لبقاء أثره وهو العلم به أدى أولم يؤد، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجباً»[2].

هذا رأي الحنفية وهذه وجهة نظرهم في التفريق بين الفرض والواجب. أما الجمهور فإنهم لا يرون أن هناك فرقاً بين الفرض والواجب، وإنما الواجبات أو الفرائض تختلف مراتبها وأحكامها من جهة الخطاب الشرعي والمصلحة. فهي من هذه الحيثية مراتب ودرجات بعضها فوق بعض، وبعضها أدون من بعض، ولا داعي للتفريق بينها من جهة الاصطلاح بناء على القطع والظن[3].

والحق أن الخلاف بين الجمهور والحنفية إنما هو خلاف نظري لأن الشأن عند الجميع أن الأحكام تثبت بالأدلة القطعية كما تثبت -كذلك-

---

(1) البيانوني، **الحكم التكليفي**، مرجع سابق، ص80، 81. نقله عن صاحب **نزهة المشتاق في شرحه للمع أبي إسحاق**، ص116-117.

(2) السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص111.

(3) انظر تفصيل ذلك في:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص212.
- الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص135.
- ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص78. وغيرها من المصنفات الأصولية.

بالأدلة الظنية القوية. فالترتيب والموازنة ينبغي على ما أكده الآمدي أن ينصبّا إلى بيان طرق إثبات الواجبات، لا إلى الواجب في نفسه وحقيقته، يقول الآمدي: «إن اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء والقوة والضعف بحيث أن المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب، وكذا اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها، وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام»[1].

ومهما يكن من أمر فالذي يتحصل لدينا من سالف القول تقريراً وتأكيداً، أن الواجبات متفاوتة بحسب ما تجلبه من المصالح وتدفعه من المفاسد، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: «ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو نقصت لانتهينا إلى أفضل رتب مصالح المندوبات»[2].

2 - الترتيب والموازنة بين الواجب والمندوب

المندوب والمستحب والسنة والتطوع كلها عند جمهور الأصوليين من قبيل المصطلحات المترادفة[3] الآيلة إلى معنى واحد، وهو: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. أو على حد قول الآمدي «هوالمطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً»[4].

فلئن تقرر أن الواجبات تتفاوت وتتفاضل باعتبارات شتى، وضروب مختلفة -وكل ذلك بحسب ما احتوت عليه من المصالح، وتضمنته من المنافع- فلا جرم إذن أنه من هذه الحيثية تفوق الواجباتُ المندوباتِ في الأغلب وهي القاعدةُ المطردة. فمن ثمة كانت الواجبات آكد في الطلب من المندوبات، فلأجل ذلك رتَّب الشارع الحكيم على مخالفتها عقوبات

(1) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص136.
(2) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص77.
(3) ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ص6. انظر كذلك:
- البيانوني، **الحكم التكليفي**، مرجع سابق، ص163.
(4) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص161.

رادعات، وعلى إتيانها أجوراً مثوبات. وذلك لاعتبار مصالح الواجبات التي تفوق وتفضل مصالح المندوبات. ثم إن مصالح الواجبات معتبرة لذاتها، فلا يجوز على إثر ذلك التساهل فيها بالترك أو الإهمال والضياع.

ومع هذا كله، فإن إعمال النظر المصلحي المبني على الترتيب والموازنة بين الواجبات والمندوبات، يفضي إلى القول بأن هناك مندوبات اعتباراً لمصالحها التي تفضل بعض الواجبات، كان رعيها من قبل الشارع له حظ من النظر والاعتبار. وعلى هذا جرى العز بن عبد السلام، إشارة منه إلى ذلك[1]، وفصَّل القول فيه تلميذه شهابُ الدين القرافي، فقد كانا أول من نبّها -حسب علمي- على أن هناك مندوبات تفضل بعض الواجبات من جهة عظم مصالحها[2].

على أنه قد انقسم المندوب عند القرافي إلى قسمين: قسم جعل منه قاصراً من جهة المصلحة أن يلحق بالواجب، وهذا هو الأغلب والمعروف عند الإطلاق بالمندوب. وقسم تتعدى مصلحته حتى تصير أفضل من مصلحة الواجب، وهذا طبعاً في حكم النادر. لكنَّ للشارع التفاتاً إليه وتنبيهاً عليه من جهة التكليف؛ أعني المكلف والمجتهد، فأما المكلف فبامتثال المندوب الذي تفضل مصلحته الواجب؛ إذ ليس من المعقول التفريط في المصلحة الراجحة من أجل مصلحة دونها. وأما المجتهد فبمراعاته هذين القسمين يكون على بصيرة عند تنـزيله للأحكام على محالها في الوجود، وينبغي عليه استيعابها من جهة التحصيل والتصور، وهما أمران لازمان للمجتهد حتى يتسنى له إيقاع اجتهاده على أحسن الوجوه والمناهج. ولا يتأتى ذلك إلا بموازنة المندوبات مع ما يقابلها من الواجبات وترتيبها وسبرها بمعيار المصلحة. ففي بيان هذا القسم وأهميته يقول القرافي: «ثم إنه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابها أعظم من ثواب الواجبات، وذلك يدل على أن مصالحها

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص44.

(2) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص566.

أعظم من مصالح الواجبات، لأن الأصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها»[1].

وقد طفق القرافي يذكر صور المندوبات التي فاقت مصلحتها بعض الواجبات، فعدّ منها سبعاً، منها:

- «إنظار المعسر بالدَّين واجب، وإبراؤه منه مندوب إليه، وهو أعظم أجراً من الإنظار لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البَقَرَة: 280].

- الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خير من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام كما جاء في الحديث الصحيح، ومعناه أن مثوبة الصلاة فيه أعظم من مثوبة الصلاة في غيره بألف مثوبة، مع أن الصلاة فيه غير واجبة، فقد فضَل المندوب الذي هو الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ الواجب الذي هو أصل الصلاة.

- روي أن صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك، مع أن وصف السواك مندوب إليه ليس بواجب، فقد فضَل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة»[2].

ثم علق القرافي على هذه الصور السبع بقوله تأكيداً للقاعدة التي جرى عليها: «إذا تقرر هذا وظهر أن بعض المندوبات قد تفضل الواجبات في المصلحة، فنقول: إنا حيث قلنا: إن الواجب يقدم على المندوب، والمندوب لا يقدم على الواجب حيث كانت مصلحة الواجب أعظم من مصلحة المندوب، أما إذا كانت مصلحة المندوب أعظم ثواباً فإنا نقدم المندوب على الواجب»[3].

هذا فيما نصت الشريعة عليه مثل إنظار المعسر في الدَّين وغيره، لكن

(1) المرجع السابق، ج2، ص569-570.
(2) المرجع السابق، ج2، ص570-572. والحديث ذكره القرافي بصيغة الضعف وهو كذلك، بل هو موضوع.
(3) المرجع السابق، ج2، ص573-574.

القرافي لا يقف عند هذا الحد، بل يستلهم منه ويؤسس عليه مسلكاً آخر، وقضية أخرى في الكشف عن مفاضلة المندوب للواجب من جهة موازنته به، تعتمد على الاستدلال المصلحي الذي يرجع إلى قوة التأثير، فيقول في هذا الصدد: «فإذا وجدنا الشرع قدم مندوباً على واجب، فإن علمنا أن مصلحة ذلك المندوب أكثر فلا كلام حينئذ، وإن لم نعلمها استدللنا بالأثر على المؤثر وقلنا: ما قدم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب إلا ومصلحته أعظم من مصلحة الواجب، لأنا استقرينا الشرائع فوجدناها مصالح على وجه التفضل من الله تعالى»[1].

تلك إذن هي نظرة القرافي المستمدة أصلاً من إشارات شيخه، وتلك تفصيلاته واستدلالاته عليها، كلها قبس من نور نظرية الترتيب والموازنة، لكن مع هذا وجدنا من العلماء من لم يرتض هذا المسلك، كأبي القاسم ابن الشاط فحشّا كلام القرافي بردود ونقود كثيرة، كلها تشعر بل تصرح بعدم الرضى بمسلكه الذي ذكرناه، من القول بأفضلية المندوب على الواجب في بعض الصور، لذلك كثيراً ما ردد عبارة «ما قاله في ذلك ليس بمسلّم ولا بصحيح»[2].

وهو الأمر نفسه الذي نجده عند أبي عبد الله البقوري؛ إذ لم يسلّم بالصور التي أتى بها القرافي، إلا بالأولى منها المتعلقة بإنظار المعسر بالدّين على وجه التحقيق، أما في بادىء النظر فيلحق بها الصورة الثانية[3].

وممن اعترض -كذلك- بشدة على مذهب القرافي فلم يرتض صنيعه، الإمامان السبكيان تقي الدين وابنه تاج الدين، اللذين فزعا إلى أن الواجب أو الفرض أفضل من الندب، حكاه عنهما السيوطي، وعزا إلى ابن السبكي الأب قوله: «وهذا أصل مطرد لا سبيل إلى نقضه بشيء من الصور»[4].

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص574.

(2) ابن الشاط، **إدرار البروق**، مرجع سابق، ج2، ص126، 127.

(3) القرافي، **ترتيب الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص173.

(4) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الأشباه والنظائر**، تحقيق: محمد قامر وحافظ عاشور حافظ، القاهرة: دار السلام، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص324.

لكن وجه الاعتراض على السبكي في تمسكه باطراد الأصل، إن كان الاطراد أغلبياً أم أنه اطراد كلي لا يستثني أي صورة. على أن الشأن في القواعد أن يكون معظمها أغلبياً، فإذا تحقق ذلك فإن الأصل المطرد الذي تمسك به السبكي قد تخرج عنه بعض الصور والجزئيات استثناء، منها تفضيل المندوب على الواجب، وهذا أمر مسلّم به في جميع العلوم النسقية، بل الذي يستقر عندي أن هذا هو الشأن في كافة العلوم التي تحتكم إلى قواعد وضوابط، فيصبح اعتراضه من هذه الحيثية اعتراضاً واهياً.

ولئن كان هؤلاء العلماء قد ردوا على القرافي مذهبه القائل بأفضلية المندوب على الواجب في بعض الصور، فإن آخرين منهم قد ناصروا مذهبه في الجملة، وسلّموا به، منهم السيوطي وابن عابدين، وأضافا بعض الصور التي فضل فيها المندوب الواجب كإفشاء السلام وابتدائه، فإنه سنة والرد واجب، لقوله ﷺ في المسلمين المتهاجرين: «لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا، ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام»[1]. وكالوضوء قبل دخول الوقت فإنه سنة يفضل الذي يقع في الوقت لكونه صار حينئذ واجباً[2].

والذي نلحظه على السيوطي وابن عابدين أن هناك خلافاً بينهما من جهة التوسع في المندوبات التي تفضل على الواجبات، أعني بذلك القياس على ما نص عليه القرافي. فأما السيوطي فلا يرى ذلك، فاقتصر على المسائل الثلاث: (الوضوء قبل الوقت، وإسقاط الدين عن المدين وإبراء ذمته، وإفشاء السلام)، وجزم بأفضلية الواجب ولو تعددت صور المندوبات التي يظن أنها تفوق الواجبات، فقال نظماً:

الفرض أفضل من تطوع عابد   إلا التطهر قبل وقت، وابتدا

(1) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج2، ص2256، حديث رقم 5727.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص1984، حديث رقم 2560.

(2) انظر السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج1، ص325، 327.

حتى ولو قد جاء منه بأكثراءً   للسلام، كذاك إبرا معسر[1]

وأما ابن عابدين فيرى أن أفضلية النفل أو المندوب على الواجب من حيث شموله على ما اشتمل عليه الواجب وزاد على ذلك، فلا ترجع الأفضلية عنده من حيث كونه نفلاً وذاك واجباً، وإنما مرد الأفضلية إلى تضمنه للزيادة. وهذه الزيادة هي التي عبر عنها القرافي -فيما سبق- برجحانية مصلحة المندوب على مصلحة الواجب، يقول ابن عادين: «ففي المسائل الثلاث إنما فضل النفل على الفرض، لا من جهة الفرضية بل من جهة أخرى». وذكر أمثلة أخرى ثم قال: «وعلى هذا فقد يزاد على المسائل الثلاث من كل ما هو نفل اشتمل على الواجب وزاد، لكن تسميته نفلاً من حيث تلك الزيادة، أما من حيث ما اشتملت عليه من الواجب فهو واجب وثوابه أكثر من حيث تلك الزيادة، فلا تنخرم حينئذ القاعدة المأخوذة»[2].

وإذا تقرر أنه بناء على الترتيب والموازنة أن بعض المندوبات تفضل بعض الواجبات من جهة المصالح، فلا جرم أنه كذلك تترك بعض المستحبات إذا ترتبت عنها بعض المفاسد التي تضر بالواجبات، وتعود على مصالحها ومقاصدها بالإبطال. لذلك وجدنا ابن تيمية -حمه الله- يقرر أنه لا ينبغي أن يقع الخلاف بين الأمة من جراء أمور مستحبة حرصاً منه على وحدة الأمة وإقامة الواجبات، فقال: «ولا يجوز التفرق بذلك بين الأمة، ولا يعطى المستحب فوق حقه، فإنه قد يكون من أتى بغير ذلك من أمور أخرى واجبة ومستحبة أفضل بكثير، ولا يجوز أن تجعل المستحبات بمنـزلة الواجبات، بحيث يمتنع الرجل من تركها، ويرى أنه قد خرج من دينه أو عصى الله ورسوله، بل قد يكون ترك المستحبات لمعارض راجح أفضل من فعلها، بل الواجبات كذلك... إن ائتلاف قلوب الأمة أعظم في الدين من بعض هذه

(1) المرجع السابق، ج1، ص327.

(2) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين**، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين، لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/ 1998م.

المستحبات، فلو تركها المرء لائتلاف القلوب كان ذلك حسنا، وذلك أفضل، إذ كان مصلحة ائتلاف القلوب فوق مصلحة ذلك المستحب»[1].

ومع الأسف الشديد فقد وقع الخلاف والتفرق بين هذه الأمة، حتى أدى إلى الصراع والتناحر بين أفرادها وجماعاتها وعلمائها وحكامها، مما أدى إلى إفشالها وذهاب ريحها، وساعد أعداءها على إحكام سيطرتهم وقبضتهم عليها، وما ذلك إلا من جراء الغفلة عن مراتب هذه الأحكام الشرعية والموازنة بينها، وحسن تنـزيلها، ومعرفة ما ينبغي أن يتقدم منها على ما ينبغي أن يتأخر، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فالعمل الواحد يكون فعله مستحباً تارة، وتركه تارة، باعتبار ما يترجح من مصلحة فعله وتركه، بحسب الأدلة الشرعية. والمسلم قد يترك المستحب إذا كان في فعله فساد راجح على مصلحته، كما ترك النبي ﷺ بناء البيت على قواعد إبراهيم، وقال لعائشة: «لولا أن قومك حديثو عهد بالجاهلية لنقضت الكعبة، ولألصقتها بالأرض ولجعلت لها بابين، باباً يدخل الناس منه، وباباً يخرجون منه». والحديث في الصحيحين. فترك النبي ﷺ هذا الأمر الذي كان عنده أفضل الأمرين للمعارض الراجح، وهو حدثان عهد قريش بالإسلام لما في ذلك من التنفير لهم، فكانت المفسدة راجحة على المصلحة.

ولذلك استحب الأئمة أحمد وغيره أن يدع ما هو عنده أفضل، إذا كان فيه تأليف المأمومين..»[2].

وعلى ضوء الترتيب والموازنة يرى ابن تيمية ترك جلسة الاستراحة في الصلاة، وإن كانت مستحبة، إذا كان لا يلتزم بها في صلاته، لأن متابعة أولى من فعل ذلك المستحب[3].

وقد أفاض ابن تيمية -رحمه الله- في الاستشهاد لهذه القاعدة، وهي

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **رسالة الألفة بين المسلمين**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ/ 1996م، ص47.

(2) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج24، ص195، وج22، ص407.

(3) المرجع السابق، ج22، ص452.

كلها من صميم نظرية الترتيب والموازنة، كالوتر والبسملة وغيرها، ثم عقب على ذلك بقوله: «فهذه الأمور وإن كان أحدها أرجح من الآخر، فمن فعل المرجوح فقد فعل جائزاً. وقد يكون فعل المرجوح أرجح للمصلحة الراجحة، كما يكون ترك الراجح أرجح أحياناً لمصلحة راجحة. وهذا واقع في عامة الأعمال، فإن العمل الذي هو في جنسه أفضل، قد يكون في مواطن غيره أفضل منه، كما أن جنس الصلاة أفضل من جنس القراءة، وجنس القراءة أفضل من جنس الذكر، وجنس الذكر أفضل من جنس الدعاء. ثم الصلاة بعد الفجر والعصر منهي عنها، والقراءة والذكر والدعاء أفضل منها في تلك الأوقات وكذلك القراءة في الركوع والسجود منهي عنها، والذكر هناك أفضل منها، والدعاء في آخر الصلاة بعد التشهد أفضل من الذكر، وقد يكون العمل المفضول أفضل بحسب حال الشخص المعين، لكونه عاجزاً عن الأفضل، أو لكون محبته ورغبته واهتمامه وانتفاعه بالمفضول أكثر، فيكون أفضل في حقه لما يقترن به من مزيد عمله وحبه وإرادته وانتفاعه، كما أن المريض ينتفع بالدواء الذي يشتهيه ما لا ينتفع بما لا يشتهيه، وإن كان جنس ذلك أفضل»[1].

وعلى هدي الترتيب والموازنة «كانت فتوى الإمام حسن البنا رحمه الله، حين سأله المختلفون في صلاة التراويح: تصلي عشرين كما في الحرمين وغيرهما، وهو المشهور عن المذاهب الأربعة، أم تصلي ثمانية، كما يصر على ذلك دعاة السلفية؟ وكاد أهل القرية الذين سألوا الشيخ البنا يقتتلون من أجل هذه القضية.

وكان فقه الشيخ أن التراويح سنة وأن اتحاد المسلمين فريضة، فكيف نضيع فريضة من أجل سنة؟ وأنهم لو صلوا في بيوتهم دون أن يتعادوا ويتشاجروا، لكان خيراً لهم وأقوم»[2].

---

(1) المرجع السابق، ج24، ص198.

(2) القرضاوي، يوسف. **في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1415هـ/ 1995م، ص254.

ولا بد من تقييد إشكال يبدو لي في غاية الأهمية، لأن «معرفة الإشكال -كما قال القرافي نفسه- علم في نفسه وفتح من الله تعالى»[1]. وهو أن الواجبات ليست على درجة واحدة، كما أن المندوبات نفسها ليست على وزان واحد، فنرى أن الأصوليين لم يحددوا تلك المساحة التي بين رتبة أعلى الواجبات ورتبة أعلى المندوبات، أو بعبارة أخرى لم يتطرقوا بالبيان والتوضيح لتلك المساحة بين أعلى رتبة الواجب وأدنى رتب منه، ولا لأعلى رتبة المندوب وأدناها، فهي مساحة ومسافة في آن واحد غير محددة. من حيث وضع ضوابط وقواعد لمعرفة ذلك، وما هو المعيار المحكم في تبيان ذلك، أهو معيار المصلحة كما يلوح من كلام القرافي وشيخه العز بن عبد السلام في الموازنة بين الواجبات والمندوبات؟ أم هو معيار النظر في صيغة النص ودلالته اللفظية الصرف، المنطوية على الطلب؟

فمهما يكن من أمر فالقرافي وشيخه نفسهما لم يتطرقا إليها بالتحديد، مع العلم أنها ليست على منهج واحد، ولا على درجة واحدة، فلربما جريا في ذلك على مراعاتها عند الاجتهاد رعياً لمصالحها، فتكون بذلك محددة مصلحياً عند التنـزيل. يقول العز بن عبد السلام: «ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو نقصت لانتهينا إلى أفضل رتب مصالح المندوبات. وكذلك تتفاوت رتب فرض الكفاية فيما تجلبه من مصلحة أو تدرؤه من مفسدة، فقتال الدفع أفضل من قتال الطلب، ودفع الصوال عن الأرواح والأبضاع أفضل من درئهم عن المنافع والأموال. وكذلك تتفاوت رتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتفاوت رتب المأمور به في المصالح والمنهي عنه في المفاسد... وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح. وكذلك مندوب الكفاية تتفاوت رتب مصالحه وفضائله»[2]. وما ذكرته هنا ينطبق بشكل تام على علاقة المحرم بالمكروه[3].

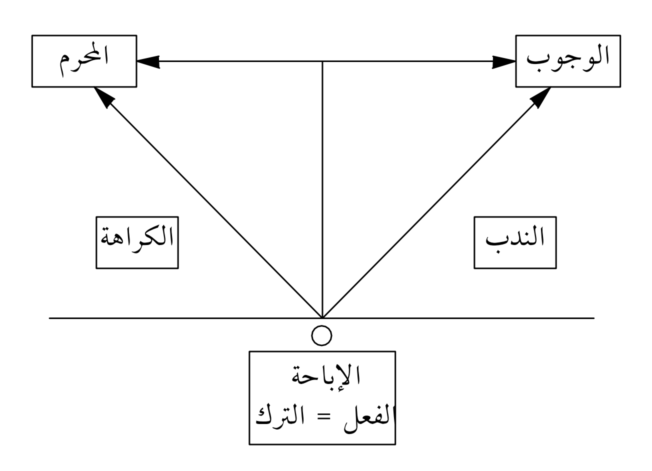
---

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص241.

(2) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص77.

(3) انظر الرسم البياني لمراتب الحكم الشرعي.

رسم بياني لمراتب الحكم الشرعي التكليفي



فالإباحة تمثل مساواة الفعل للترك، وقد رمزنا له بنقطة الصفر وجعلناه في الأسفل.

أما الوجوب والتحريم فكلاهما متعارضان ويمثلان أقصى الإلزام في الفعل أو الترك.

ومع حصول التجانس بين الفعلين، فإنه لا جرم أن ذلك التجانس لا يجعلهما على مرتبة واحدة، بمعنى أن الأحكام الشرعية الراجعة إلى صنف واحد كالواجبات فيما بينها، أو كذلك المندوبات، تتفاوت من جهة الموازنة بينها حتى من جهة الأجر. يقول العز بن عبد السلام: «وليس ببعيد من تفضل الرب سبحانه أن يأجر على أقل العملين المتجانسين أكثر مما يأجر على أكثرهما»[1].

ولئن صرح القرافي بكون المندوب قد يفضل الواجب، فإنه ما فتىء أن حدد رتبته فجعلها متوسطة، ذلك أن له طرفين: أحدهما يشارك فيه الواجب من جهة طلب الفعل، وإن كان يقصر عنه في تحتيم الطلب والجزم به، بمعنى أنه أدون منه في اقتضاء الطلب بالجزم. والآخر يشارك فيه المباح في ترك

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص44.

الفعل. وما يصدق على المندوب يحصل مثله للمكروه مع المحرم والمباح فهو كذلك رتبته التوسط بينهما.

إذن فرتبة المندوب التوسط، يعني أن مرتبته متوسطة ما بين الواجب والمباح، وكذلك المكروه فهو متوسط ما بين المحرم والمباح. لأجل ذلك قال القرافي في معرض حديثه عن أحكام الوسائل باعتبار مقاصدها: «وإلى ما يتوسط متوسطة»[1].

إذا وضح هذا وتقرر، فصفوة القول في هذا المبحث، إن تقديم المندوب على الواجب، روعي فيه عظم المصلحة، إذا ما وزنت بنظيرتها في الواجب، ففي آخر المطاف نجد أنفسنا أمام موازنة دقيقة بين مصلحة المندوب ومصلحة الواجب، وهي الحاسمة في الأفضلية وتقديم هذا على ذاك، وهذا ليس على إطلاقه، فلا يجد الباحث بداً من مناصرة مذهب القرافي، واقتفاء أثره، إعمالاً لنظرية الترتيب والموازنة.

3 - الترتيب والموازنة بين الواجب العيني والواجب الكفائي

وبإعمال نظرية الترتيب والموازنة نجد أن واجبات الكفاية تتفاضل وتتفاوت فيما بينها، بحسب أهميتها المتعلقة بالمجتمع حالاً ومآلاً أو زماناً ومكاناً، وبحسب وقوع الكفاية وحصولها أو عدم ذلك، فقد ينقلب فرض الكفاية وينتقل من رتبته إلى رتبة الوجوب، فيصبح واجباً عينياً على كل مكلف، سواء من حيث قدرته على فعل ذلك الواجب، أو من حيث قدرته على إعانة القادر على الفعل، لأجل ذلك وجدنا الغزالي -رحمه الله- يعيب على أفراد زمانه اشتغالهم بالفقه بدل الطب، مع أن كليهما من فروض الكفاية، فقال في معرض حديثه عن شروط المشتغل بعلم الخلاف والمناظرة، وهو مهمل لفروض كفايات من الأهمية بمكان: «فأما الفتوى فقد قام بها جماعة، ولا

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص451. انظر كذلك:
- القرافي، **تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص449.
- الشوشاوي، **رفع النقاب**، مرجع سابق، ج6، ص208، 209.

يخلو بلد من جملة الفروض المهملة، ولا يلتفت الفقهاء إليها، وأقربها الطب، إذ لا يوجد في أكثر البلاد طبيب مسلم يجوز اعتماد شهادته فيما يعول فيه على قول الطبيب شرعاً، ولا يرغب أحد من الفقهاء الاشتغال به»[1].

وبناء على الموازنة بين مصالح الواجب العيني والواجب الكفائي، جنح بعض الأصوليين إلى القول بأفضلية الواجب الكفائي على الواجب العيني، منهم أبو علي السنجي (توفي430هـ)[2] وعزاه إلى أهل التحقيق. على ما وقع عليه الأسنوي مصرحاً به في أول شرح (التلخيص) له، فقيده في تمهيده. قال السنجي: «قال أهل التحقيق إن فرض الكفاية أهم من فروض الأعيان، والاشتغال به أفضل من الاشتغال بأداء فرض العين»[3]. وكذلك أبو إسحق الإسفرايني، وأبو محمد الجويني (توفي438هـ)[4] والد إمام الحرمين، حكاه عنهما الزركشي[5] وكذلك ابن اللحام (توفي803هـ)[6].

---

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص56.

(2) هو أبو علي الحسين بن شعيب بن محمد السنجي، نسبة إلى قرية سنج، بكسر السين المهملة بعدها نون ساكنة ثم جيم، وهي من أكبر قرى مرو. يعتبر عالم خراسان، كما يعتبر أول من جمع بين طريقتي العراق وخراسان، تفقه على أبي بكر القفال بمرو وأبي حامد ببغداد. له شرح معروف على تلخيص ابن القاص، وشرح المختصر. توفي رحمه الله سنة 430هـ.
- ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، ج3، ص23.
- الأسنوي، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، ص215.

(3) الأسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004هـ/ 1425م، ص101.

(4) هو أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، كان عالما بالأصول والنحو والتفسير والأدب، تفقه على أبي الطيب الصعلوكي، والقفال المروزي وغيرهما، من أشهر مصنفاته (المحيط في التكليف). توفي رحمه الله سنة 438هـ. انظر كذلك:
- ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، ج3، ص101.

(5) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص251.

(6) ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن. **القواعد والفوائد وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ص157.

وقد نصر إمام الحرمين الجويني هذا المذهب وبه جزم وفي ذلك يقول: «ثم الذي أراه أن القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان، فإن ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقبل أمر الشارع فيها بالامتثال اختص المأثم به، ولو أقامه فهو المثاب»[1]. وإليه مال النووي رحمه الله في معرض حديثه عن فرض الكفاية، وأكده بالجملة نفسها ما عدا تغيير يسير جداً، فنص في كليهما على «أن للقائم بفرض الكفاية مزية على القائم بفرض العين، لأنه أسقط الحرج عن الأمة»[2].

لكن النووي قد نقل في موطن سابق على هذا النقل الذي قيدته ههنا قول في كتابه (الغياثي) بأن «فرض الكفاية أفضل من فرض العين، من حيث إن فاعله يسد مسد الأمة، ويسقط الحرج عن الأمة، وفرض العين قاصر عليه»[3].

ونلحظ أن هذا النقل بهذه العبارات غير وارد في كتاب (غياث الأمم) أو (الغياثي) كما هو المشهور والمعروف عند العلماء، فلم أعثر عليه هناك بالرغم من نقلي عنه ورجوعي إليه مباشرة مراراً. وقد وقع نفسه في (روضة الطالبين)، على أن الذي يترجح عندي أن يكون ما نقله النووي عن ونسبه إلى كتابه (غياث الأمم) صحيح من وجهين: من جهة المعنى، أقصد رأي في فروض الكفاية، وهو رأي متداول بين أهل العلم، ومعروف عنه، وكذلك من جهة الأسلوب فإن الدارس لـ(غياث الأمم) لا يكاد يعثر على أي فرق في أسلوب النصوص التي أوردها النووي عما جاء في (غياث الأمم).

---

(1) الجويني، **غياث الأمم، في التياث الظلم الغياثي**، مرجع سابق، ص237.

(2) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج1، ص51. وانظر أيضاً:
- النووي، يحيى بن شرف. **روضة الطالبين**، تحقيق: علي محمد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج7، ص428.

(3) المرجع السابق، ج1، ص44.

لكن يبقى أمامنا إشكالان معرفيان نبحثهما في ما يلي:

- هل النصوص التي استشهد بها النووي كانت متداولة في النسخة التي اعتمد عليها أم أن كتاب غياث الأمم عبارة عن إملاء من قبل صاحبه، اقتضى أن تتعدد وتتنوع العبارات، أم أن مصنفه كان يغيِّر من عباراته من حين لآخر، أم أن النُّسّاخ تصرفوا في بعض العبارات؟.

مع هذا كله فإنه لا جرم أنه لم يحصل تغيير جوهري في صميم الفكرة التي جنح إليها الجويني رحمه الله، ومفادها أن الواجبات الكفائية أفضل من الواجبات العينية.

- أن النووي لم يعلق على كلام الجويني بهذه الصيغة التي أورده بها، مما يدل على المناصرة والتسليم لمقالته. وقد حملنا هذا على أن نذهب إلى أن ما وجه به الزركشي حين عزا إلى الجويني قوله في المفاضلة بين الواجب العيني والواجب الكفائي: «وللقائم به مزية»[1]. يعني فرض الكفاية، فحمل كلامه على أن المزية لا يلزم منها الأفضلية[2]. وفيه نظر.

والحق أن العبارة وقعت في (المجموع) للنووي كما ذكرته آنفاً. وإن كان النووي نفسه يستند في ذلك إلى ما ذكره الجويني في (غياث الأمم)، ويسند به رأيه، وهو في ذلك لا يجد عنه محيصاً، ولا يحيد عن سبيله في المفاضلة بين الواجب العيني والواجب الكفائي. أما ما ادعاه الزركشي من كون المزية لا يلزم عنها الأفضلية، فحمل بذلك كلامهم على «القيام بهذا الجنس أفضل من ذلك»[3]. فدعوى لا تنتهض للأمور الآتية:

- أن المزية دليل على المفاضلة والأفضلية بين الواجب العيني والواجب الكفائي، فمن ثمة فاللغة لا تعضد اعتراض الزركشي؛ إذ أورد صاحب (لسان العرب) المزية بمعنى المفاضلة والتمام والكمال وفي ذلك يقول: «والمزية في

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص252.
(2) المرجع السابق، ج1، ص252.
(3) المرجع السابق، ج1، ص252.

كل شيء: التمام والكمال. وتمازى القوم: تفاضلوا. وأمزيته عليه: فضلته... والمزية: الفضيلة. يقال: له عليه مزية»[1].

- أن النووي -رحمه الله- بيَّن هذه المزية التي يستأثر بها الواجب الكفائي على غيره من الواجب العيني، لأن القائم به: «أسقط الحرج عن الأمة»[2]. وبها حاز الواجب الكفائي الأفضلية.

- أن النصوص التي سبق لي أن سقتها من قبل للجويني تؤكد بلا ريب قوله بأفضلية الواجب الكفائي على الواجب العيني. ولم يوردها الزركشي، وفي تقديري فهي حاسمة في رد محمله وتوجيهه.

ومهما يكن من أمر، فإن حاصل ما استدل به القائلون بأفضلية الواجبات الكفائية على الواجبات العينية، أن فاعل الواجبات العينية يرفع الإثم عن نفسه فقط، في حين أن المكلف في الواجبات الكفائية يحط التأثيم عن نفسه وعن غيره، أعني كافة المكلفين، فكان بذلك فعل الأول أهم بالنسبة إلى نفسه، من حيث تحقيق فرضه، وكان فعل الثاني أعم من حيث تحقيق المنفعة العامة، أعني بذلك تحقيق مصالح الأمة المتوقف وجودها واستمرارها عليها.

ولما كان الأمر كذلك، فإن للإمام حق إيقاع العقوبة، وزجر كل من أخل بالواجبات الكفائية، أو فرط فيها، وفي ذلك يقول إمام الحرمين الجويني في معرض حديثه عن وجوب الجهاد في حق الإمام، وأنه موكول إليه دون غيره من فروض الكفايات: «وأما سائر فروض الكفايات فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام. نعم إن ارتفع إلى مجلس أن قوماً في قطر من أقطار الإسلام يعطلون فرضاً من فروض الكفايات زجرهم، وحملهم على القيام به»[3].

ولا يعني هذا -حسب الجويني- أن إقامة الواجبات الكفائية من اختصاص الإمام، وإنما له حق الإشراف والمتابعة فقط، فالأمة هي المسؤولة

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج15، ص279.
(2) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج1، ص51.
(3) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص163.

عن إقامة الواجبات الكفائية، وفي هذا الشأن يقول الجويني «ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه ولا يغفلوا عنه، كتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم»[1]. ويقول أيضاً: «لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع، لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرقبوا مرجعاً»[2].

وهذه خطوة متميزة، ونحسبها متقدمة ومتطورة على ما يعرف اليوم في الأنظمة المعاصرة من تدخل الدولة في كل شيء، ومنها الواجبات الكفائية. وهي خطوة تقلص من حجم تدخل الدولة إلا ما كان منها إشرافاً، حتى لا يذب الفساد، ويستشري التلاشي، ويفشو اضمحلال العمران، ويقع الخراب، كل ذلك من جراء إهمال الواجبات الكفائية.

تلك إذن نظرة هذا الفريق من العلماء في القول بأفضلية الواجبات الكفائية على غيرها من الواجبات العينية، ولم يكن مستندهم في ذلك سوى الاعتماد على الترتيب والموازنة بين الواجبين، فرجحوا -على إثر ذلك- مصالح الواجبات الكفائية على مصالح الواجبات العينية.

على أن فريقاً من علماء الفقه والأصول لم يرتض هذه المقالة، فغلَّط أصحابها ورد عليهم، وأغلظ لهم القول، ذلك أن الموازنة بين فروض العين والكفاية -حسب هؤلاء- يلزم عنها أن يقدم المكلف فروض العين على فروض الكفاية، نظراً لفضل تلك على هذه، ولأن الشأن في الشارع أن يقدم ما تتكرر مصلحته على غيره، وفي هذا الصدد يقول أبو حامد الغزالي مستنكراً بشدة على من يهمل الواجبات العينية ويلتفت إلى الواجبات الكفائية: «ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصده الحق فهو كذاب، ومثاله من يترك الصلاة في نفسه ويتجرد في تحصيل الثياب ونسجها ويقول غرضي أستر عورة من يصلي عرياناً ولا يجد ثوباً»[3].

---

(1) المرجع السابق، ص162.

(2) المرجع السابق، ص195-196.

(3) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص56.

وهو اختيار ابن النجار الفتوحي؛ إذ جزم بأفضلية فرض العين على فرض الكفاية فقال: «وفرض العين أفضل من فرض الكفاية. لأن فرض العين أهم، ولأجل ذلك وجب على الأعيان»[1]. وقد عزاه إلى أكثر العلماء. وعلى هذا جرى ابن عابدين إذ قدم ما كان حقاً للنفس على ما كان حقاً للكافة، فقال: «فرض العين أفضل من فرض الكفاية، لأنه مفروض حقاً للنفس، فهو أهم عندها وأكثر مشقة، بخلاف فرض الكفاية، فإنه مفروض حقاً للكافة -والكافر من جملتهم- والأمر إذا عم خف، وإذا خص ثقل»[2].

وحاصل مذهب هذا الفريق أنهم وازنوا بين الواجبين: الواجب العيني والواجب الكفائي، من جهة مصالح كل منهما، فقدموا ما كانت مصلحته متعلقة بكل فرد أو مكلف على حدة، فلأجل ذلك جعلوا الواجب العيني في الرتبة الأولى لتكرر مصلحته المقصودة لذاتها، في حين تأخّوا من الواجب الكفائي أن تكون رتبته دون الواجب العيني، وإن كانت مصلحته واجبة التحصيل -كذلك- وإنما لا يخلو من المكلفين من يسعى إلى فعلها وتحصيلها دون ابتلاء كافتهم بجلها.

وتظهر هذه الموازنة جلية في قول العز بن عبد السلام: «واعلم أن المقصود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه. والمقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحد من المكلفين على حدته، لتظهر طاعته أو معصيته. فلذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعل المكلف به، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائمين به، دون من كلف به في ابتداء الأمر. أما سقوطه عن فاعليه، فلأنهم قاموا بتحصيل مصلحته، وأما سقوطه عن الباقين فلتعذر التكليف به»[3].

واقتفى القرافي كلام شيخه العز بن عبد السلام مؤكداً أن: «الأفعال قسمان: منها ما تتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا تتكرر مصلحته

(1) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج1، ص377.
(2) ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مرجع سابق، ج1، ص122.
(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص71.

بتكرره»[1]. فجعل الضرب الأول واقعاً في الواجبات العينية، والثاني واقعاً في الواجبات الكفائية. فكلاهما جعل ضابط ومعيار الموازنة والتفرقة المصلحة.

وبهذا نرى أن مآل الموازنة بين الواجبات العينية والواجبات الكفائية عند الفريقين، عائد إلى تغليب المصالح المترتبة عن كل قسم منهما.

والذي أراه أن هذه الموازنة لم تنصب على محل واحد، ولم يحرر فيها محل النـزاع، ذلك أن القول بأفضلية الواجبات الكفائية لا يعني بالضرورة التفريط في الواجبات العينية، وإنما ينبغي الحرص على إقامتها وفعلها، لكن الواجبات الكفائية من حيث تعلقها بالمجتمع، فلا ريب أنها تعود على كافة المكلفين وأفراد المجتمع بالصلاح والمصالح النافعة، وتجعلهم أمة قوية عزيزة مانعة، سلطانها نافذ، وقوتها ظاهرة، وحقوقها مضمونة، ترغب الأمم في اللحاق بها، فتتأثر بحالها وأحوالها من التمدن والعمران. فمن هذه الجهة لا ينبغي أن نستريب في أفضلية الواجبات الكفائية على الواجبات العينية؛ إذ إنها الأقدر على تحقيق مصالح المجتمع، والواجبات العينية بمنزلة دعامة أساسية، ولبنة متينة مدعمة ومقوية للواجبات الكفائية من حيث المحافظة عليها وفق مقصود الشرع ونظريته في إقامة العمران. فمن هنا نرى أن هناك تكاملاً وانسجاماً وتداخلاً بين الواجبات العينية والواجبات الكفائية. فلا جرم إذن أن الترتيب والموازنة بين الواجبين: العيني والكفائي، تكون بحسب قوة المصلحة.

وبالرغم من هذا، فهل كل فرض كفاية تكون مصلحته حسب الفريق الأول أقوى من كل فرض عيني، أم أن ذلك يرجع ابتداء إلى التفاوت الحاصل بين الواجبات سواء كانت عينية أو كفائية؟

الذي يظهر أن تقديم الواجب الكفائي على الواجب العيني ليس على إطلاقه، وإنما يقع ذلك في بعض الواجبات دون أخرى، فصلاة الجنازة مثلاً

---

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص234. وانظر أيضاً:
- البيانوني، **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص98.

لا يمكن أن تكون أقوى وأفضل من إحدى صلوات الفرض. وكذلك فإن إقامة المنشآت والعمران الذي يحيي الأنفس، والسعي في مصالح الناس الاجتماعية والخيرية، تفوق مصالحها مصالح الفرض العيني، لذلك قال الغزالي رحمه الله في ميزان العمل: «فاعلم أن مراعاة مصالح العباد، من جملة العبادة، بل هي أفضل العبادات، قال ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»[1].

وقد وقع خلل في فهم الواجبات الكفائية، فلا يمثل لها عند جمهور الأصوليين إلا بأمثلة تخل بحقيقتها وحسن تصورها ومعرفتها، من مثل غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه، فعرفت كتب الأصوليين -رحمهم الله- شحاً مطاعاً في التمثيل لها، والإسهاب في تناولها، وهو ما أدى إلى الزهد في تحصيلها، وعدم الاكتراث بها، اتكالاً على قيام البعض بها وإن لم يكن قيامه بها على أحسن الوجوه. فإعادة الاعتبار للواجبات الكفائية على ضوء نظرية الترتيب والموازنة يسهم في إنشاء فقه العمران والتمدن الذي عرته انتكاسة كبيرة جداً وبخاصة في عصرنا هذا. ولا يتم ذلك إلا بإبراز مبحث تراتبية الأحكام، وإعادة النظر أو توسيعه في معنى النوافل في مجالات أخرى غير مجال العبادات المعروفة، بل في مجال التعبد بمعناه العام والواسع جداً، أعني حركية الإنسان وفعاليته في الوجود كله ضمن النسق المعرفي الإسلامي.

وإذا أنعمنا النظر في الواجبات الكفائية، وما تحققه من مصالح في غاية الأهمية، وما تحققه -أيضاً- من استمرار الدين وانعكاساته على الحياة برمتها، أفضى القول بنا، من هذه الحيثية، إلى أنها أكثر تحقيقاً لمقاصد الشرع من الواجبات العينية. ولا يعني هذا أن نفرط في الواجبات العينية على حساب الواجبات الكفائية، وإنما أقصد أنه بقدر المحافظة على الواجبات العينية التي تكون مصالحها قاصرة على الفرد، وإن كان لها انعكاس على مجال الحياة من مسلك آخر، ذلك أن بصلاح الفرد يصلح المجتمع، ولا

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.)، ص383.

ينصلح أمر الفرد إلا بإقامة الواجبات العينية التي هي مصدر هذا الصلاح ودعامته الأساسية، وركيزته الأولى.

ينبني على هذا أن الوقوع في التفريط في الواجبات العينية يوشك أن يقع مثله أو أكثر منه في الواجبات الكفائية، أو على أقل تقدير أن لا تقام على الوجه المطلوب والمشروع الذي يحقق مقاصد الشرع، ويغرسها في الوجود. فلذلك ينبغي المحافظة على الواجبات الكفائية، والسعي إلى إقامتها حتى تحصل الكفاية. ولهذا جعل الشاطبي حصول الواجب الكفائي يتحتم على طرفين للخروج من عهدة التكليف؛ أعني تأثيم المكلف وهما: القادر، وهو الذي انبغى له وتعين في حقه تحصيل الواجب الكفائي لما يتمتع به من القدرة أو المعرفة والتمكن من الإتيان به، وغير القادر وهو الذي بإمكانه وباستطاعته مساعدة القادر بأي نوع من الاستطاعة. فكلاهما -حسب الشاطبي- يجب في حقهما إقامة الواجب الكفائي. وفي بيان ذلك يقول الشاطبي رحمه الله: «قد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه التجوز، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدها على الجملة. فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها. والباقون -وإن لم يقدروا عليها- قادرون على إقامة القادرين... فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض. وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به»[1].

ولقد وقع بسبب الغفلة عن هذا الترتيب والموازنة بين الواجب العيني والواجب الكفائي، إهمال كبير لجملة من الواجبات الكفائية، مثل الصناعات بشتى أصنافها، والبحث العلمي في معظم تخصصاته، خاصة المتعلق منه بالحياة الإنسانية، المسهمة في الحفاظ على الضروريات الخمس، وما عداها مثل الطب وغيره، نتجت عن ذلك خسارة جسيمة عادت على الأمة الإسلامية بالتخلف، فتمكن على إثر ذلك أعداؤها منها فأحكموا قبضتهم عليها، لا لشيء إلا لأن هؤلاء الأعداء أولوا عناية بالغة للواجبات الكفائية، فصارت

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص178-179.

عندهم واجبات عينية. فنحن في حاجة إلى إقامة الفرضين معاً، وإعادة النظر وفق أولويات الأمة ومعيار الترتيب والموازنة في مفهوم الواجب الكفائي. وينبني على ذلك أن تحصيل الواجبات الكفائية، إنما تتفاوت وذلك بحسب ما «تجلبه من مصلحة أو تدرؤه من مفسدة»[1]

وخلاصة الأمر عندي أن مذهب القائلين بأفضلية الواجبات الكفائية على الواجبات العينية له وجاهته وقوته بناء على الترتيب والموازنة، ولا ضير فكلاهما يشتركان في الوجوب، وإنما الفرق بينهما فرق حكمي من جهة الأثر، وأعني به قوة تأثير المصلحة المنطوية في كل منهما.

4 - الترتيب والموازنة بين المحرمات

لقد أثبت في المباحث السالفة أن الواجبات ليست على مرتبة واحدة، وأن مرجع ذلك إلى قوة المصلحة. فكذلك الشأن أن يقع مثله -كذلك- بين المحرمات، فهي ليست على وزان واحد، وإن أدخلت جميعها في دائرة التحريم، وذلك لما يترتب عليها من المفاسد، فبقدر حجم تلك المفاسد والموازنة بينها يقع ترتيبها. وقد أخطأ من حمل المحرمات على محمل واحد، وتوهم أن العقاب عليها متساوٍ، وإنما الذي حققه أرباب الفقه، وفحول الأصول أن التفاوت أمر لا مناص منه. وقد بسط القول على هذا المعنى الشهيد أبو الحجاج الفندلاوي (توفي543هـ) -رحمه الله- موازناً بين المحرمات من جهة مفاسدها، فقال: «والحرام خبيث ولكن بعضه أخبث من بعض، فالمأخوذ بعقد فاسد أو احتكار أو غش أو بتغرير حرام، ولكنه ليس في درجة المغصوب على سبيل القهر، بل المغصوب أغلظ إذ فيه إيذاء الغير وترك طريق الشرع في الاكتساب، وليس في العقود الفاسدة إلا ترك طريق التعبد فقط. وكذلك المأخوذ ظلماً من فقير أو صالح أو يتيم، أخبث وأغلظ من المأخوذ من قوي أو غني أو فاسق»[2].

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص77.

(2) الفندلاوي، أبو الحجاج يوسف بن دوناس بن عيسى المغربي. **فتوى الإمام الشهيد**

وعلى تلك الموازنة جنح علماء الأصول إلى تقسيم المحرمات إلى كبائر وصغائر، وقسموا الكبائر إلى ثلاثة رتب: أكبر الكبائر، والكبيرة، والمتوسط بينهما، وكذلك الحال في الصغائر، إلى أن ينتهي الأمر إلى المكروهات فهي أنواع ومراتب، وفي هذا جاء قول العز بن عبد السلام -رحمه الله- بما نصه: «ولمفاسد ما حرم الله قربانه رتبتان: إحداهما: رتبة الكبائر، وهي منقسمة إلى الكبير، والأكبر، والمتوسط بينهما. فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة، وكذلك الأنقص فالأنقص. ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعنا في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهي الرتبة الثانية. ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهينا إلى أعلى مفاسد المكروهات، وهي الضرب الثاني من رتب المفاسد. ولا تزال مفاسد المكروهات تتناقص إلى أن تنتهي إلى حد لو زال لوقعنا في المباح»[1].

ولا ضابط لذلك سوى المفسدة الناجمة والمترتبة عن ذلك المحرم، فلذلك وضع العلماء معياراً للمفسدة جعلوه المحدد الأساسي لترتيب المخالفات والمنهيات الشرعية وتصنيفها والموازنة بينها. وعلى ذلك نبه العز بن عبد السلام بقوله: «كل ذنب علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به الوعيد أو اللعن أو الحد أو أكبر من مفسدته فهو كبيرة»[2].

وهذا الضابط متعلق بالذنوب التي لم يأت في شأنها بيان من الشارع، فتعرض على ما نص عليه. أما التي جاء عن الشارع بيانها، ورتب عن الوقوع فيها عقوبات زاجرات أو تهديدات موعودات، فإن العز عزا إلى العلماء -رحمهم الله- ضابطاً آخر أفصح عنه بقوله: «كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن فهو من الكبائر». وضرب لذلك أمثلة فقال: «فتغيير منار الأرض كبيرة لاقتران اللعن به، وكذلك قتل المؤمن كبيرة، لأنه اقترن به الوعيد واللعن، والمحاربة والزنا والسرقة والقذف كبائر، لاقتران الحدود بها»[3].

الفندلاوي في بيان حقيقة الدين والنصح لأئمة وعامة المسلمين، تحقيق: أحمد بن محمد البوشيخي، فاس: مطبعة آنفوبرانت، 2002م، ص58.

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص78.

(2) المرجع السابق، ج1، ص32.

ويؤكد العز بن عبد السلام على تراتبية المحرمات والذنوب والموازنة بينها، وإن أدرج جميعها وعدّ من الكبائر فيرى أنه «لا يلزم من النص على كون الذنب كبيرة أن يكون مساوياً لغيره من الكبائر»[1]. واستدل على ذلك بقوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يشتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يشتم الرجل والديه، قال: نعم، يسب أبا الرجل، فيسب أباه، ويسب أمه، فيسب أمه»[2]. وقال العز معلقاً وموضحاً هذا الحديث: «جعل ﷺ التسبب إلى سبهما من الكبائر، وهذا تنبيه على أن مباشرة سبهما أكبر من التسبب إليه»[3].

وعلى هذا السبيل درج الشاطبي -رحمه الله- أعني أنه فصّل القول في تراتبية المحرمات، بل وغيرها من الواجبات بناء على معيار المصلحة والمفسدة، فخلص إلى أن بناء الشريعة نفسه يخضع إلى منطق الموازنة والترتيب، من حيث التمييز بين أصولها وأركانها، فقال في ذلك: «الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح والمفاسد. وقد بين الشرع ذلك، وميز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً، وفي المفاسد صغيرة. وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله، ويعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر. فما عظَّمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما عظَّم أمره في المنهيات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. وذلك على مقدار المصلحة والمفسدة»[4].

تلك إذن آراء هؤلاء العلماء في تقسيم المحرمات، وبيان مراتبها

---

(1) المرجع السابق،ج1، ص31.

(2) المرجع السابق، ج1، ص30.

(3) رواه البخاري ومسلم، انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2228، حديث رقم 5628.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج1، ص92، حديث رقم 90.

(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص31.

(5) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص213.

والموازنة بينها، والحق أنه مذهب معروف للسلف من ذي قبل، استندوا فيه إلى القرآن الكريم وهدي النبي ﷺ. لكن ابن القيم قد حكى عن أبي إسحق الإسفراييني أنه صار إلى أن الذنوب كلها كبائر، فوجه كلامه بأنه لا يعني أن الكبائر ليست «مستوية في الإثم»[1]. وإنما المراد منه: أنها بالنسبة إلى عظمة من عصي بها كلها كبائر»[2]. ولم يرتض ابن القيم كلامه فعقب عليه بقوله: «ومع هذا فبعضها أكبر من بعض. ومع هذا فالأمر في ذلك لفظي لا يرجع إلى معنى»[3].

5 - الترتيب والموازنة بين المحرمات والمكروهات

إذا لاح من هذا أن المحرمات مراتب، وأن الموازنة بينها أمر جارٍ بين العلماء من جهة شدة مفاسدها أو خفتها بالنسبة إلى من فوقها، فإن على هذا المسلك تجري الموازنة والترتيب بين المكروهات، فهي تشتد وتخف بحسب المفسدة كذلك، لكن هذه المرة في دائر المكروهات، وفي هذا الشأن يقول الجويني: «ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات، فليتأمل الناظر هذا التنبيه»[4]. وقد أرجع ذلك إلى «قاعدة القصد» واعتبرها «سر الأوامر والنواهي»[5]

لذلك صار علماء الحنفية إلى تقسيم الكراهة إلى كراهة تحريم وكراهة تنـزيه، وما ذلك إلا من سبيل الموازنة بينهما، حيث وقعوا على التفاوت بينهما من جهة القطع والظن، مثل ما صنعوا مع الواجب والفرض[6].

---

(1) ابن القيم، **مدارج السالكين**، مرجع سابق، ج1، ص215.
(2) المرجع السابق، ج1، ص215.
(3) المرجع السابق، ج1، ص215.
(4) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص216.
(5) المرجع السابق، ج1، ص216.
(6) التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، مرجع سابق، ج2، ص263-264. انظر كذلك:
- البيانوني، **الحكم التكليفي**، مرجع سابق، ص205-220.

ومهما يكن من أمر، فنحن نضرب لمراتب الكراهة بمثال نحسبه مهماً جداً في هذا الصدد، وهو ما ورد من النهي عن الصلاة بعد الصبح والعصر في الحديث الذي رواه مالك عن عطاء بن يسار عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات».

حمل العلماء الصلاة في هذه الأوقات على الكراهة، فلم يجيزوا للمكلف أن يوقع صلاة ماعدا الفريضة وهذا مذهب الجمهور، وأضاف الشافعي إلى ذلك ما له سبب من النوافل. ونحن نرى أن الكراهة تستغرق الوقت كله، أعني من وقت الصبح إلى طلوع الشمس، ومن وقت العصر إلى غروب الشمس، لكنها تشتد كلما قرب وقت شروق الشمس أو غروبها فحينئذ يتأكد النهي، ويشتد المنع، فمن ثمة قال الزرقاني في تلك الساعات الثلاث المنهي عن الصلاة فيها: «الثلاث نهي تحريم في الطرفين وكراهة في الوسط عند الجمهور في النافلة لا الفريضة»[1]. فبهذا يتضح أن الكراهة مراتب ودرجات.

فالموازنة بين مراتب الكراهة، ترجع إلى شدة المفسدة أو خفّتها، وهذا هو الضابط الذي تمسك به العز بن عبد السلام رحمه الله صرح به في معرض حديثه عن (معاملة من أقر بأن أكثر ما في يده حرام): «وبين هاتين الرتبتين من قلة الحرام وكثرته مراتب محرمة، ومكروهة، ومباحة، وضابطها: أن الكراهة تشتد بكثرة الحرام، وتخف بكثرة الحلال»[2].

وعلى ضوء هذا النظر السديد والعميق في آن واحد، الذي تفصح عنه الموازنة بين مراتب الحرام والمكروه وجدنا ابن تيمية، يوازن بين مفاسد الخمر ومفاسد سفك الدماء، وإن كان كلاهما من المحرمات؛ إذ نهى جماعة

---

(1) الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج2، ص46.

(2) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص117.

من أصحابه عن زجر التتار عندما وجدوهم يشربون الخمر فقال: «إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»[1]

وقد بنى ابن القيم على فقه شيخه هذا مراتب تغيير المنكر وصدَّره به فقال: «إنكار المنكر أربع درجات:

الأولى: أن يزول ويخلفه ضده. الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته. الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله. الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه».

ثم قال مبيناً أهمية هذه المراتب من جهة تعلق الحكم الشرعي بها: «فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة»[2].

ولا بد من مراعاة الوسائل المستعملة في تغيير المنكر، وذلك بإعمال الوسائل الناجعة والفعالة المحققة للمقصود من غير أن تخلِّف أثراً بالغاً، لربما تكون أكثر من المنكر نفسه، وهذا مدعاة للموازنة بين وسائل تغيير المنكر، حتى لا تنعكس على المقصود ذاته، فتعود عليه بالإبطال، وفي هذا ينصب كلام الغزالي إذ يقول: «وهكذا إذا قدر المُنكِر أن ينكر بأسهل الوسائل، فلا يجب عليه أن يلجأ إلى أعنف الوسائل والعكس أيضاً صحيح، ذلك أنه في بعض المعاصي لا يجوز الإنكار بأسهل الوسائل بل لا بد من استعمال العنف»[3].

وهذا يرجع إلى تقدير المنكر وموازنته للمنكرات وما يترتب عن إنكارها بالعنف من المفاسد، فلا جرم أن الموازنة بين المنكرات إنما يراعى فيها قاعدة «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما». ولا ينبغي أن يحمل آخر كلام الغزالي على إطلاقه، وإلا كان ذلك انخراماً ونقضاً للموازنة، وإنما مراده إعمال الوسيلة المناسبة في محلها المناسب. وهذا

---

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص5.
(2) المرجع السابق، ج3، ص4.
(3) الغزالي، **الإحياء**، مرجع سابق، ج2، ص36، 35.

ضربٌ من رعي قاعدة اعتبار مآلات الأفعال، التي إن أغفلت أفضت إلى نتائج وخيمة غير مرجوة ولا مقبولة، ولربما كان ضررها أكثر من نفعها. فمن هنا ينبغي أثناء الموازنة بين المحرمات نفسها من إعمال هذه القاعدة، لكن ذلك يحصل باعتبار وجودها في الواقع. وعليه تكون الموازنة والترتيب بين المحرمات على مستويين: الأول: باعتبارها في ذاتها، كما وردت في الشريعة، بناء على المفسدة المترتبة عنها. والثاني: باعتبار حصولها في الواقع، فهنا يقع التقديم والتأخير، بحسب إفضائها إلى المفسدة. ويصدق هذا بخاصة على المحرمات التي لم يرد فيها نص، وإنما تؤول إلى ما ورد فيه نص، لأنه هو معيار الترتيب والموازنة.

ولم يقتصر علماء الأصول على الموازنة والترتيب بين المحرمات، ولا المكروهات فقط، وإنما حملهم ذلك على أن يوازنوا بين المحرمات وغيرها من الأحكام الشرعية التكليفية عند تعارضها، فافترقوا في ذلك مذاهب، يعنيني ما انصرف منها إلى الموازنة، فقُدِّم درء المحرم على غيره، لشدة اهتمام الشرع وعنايته بدفع المفاسد على جلب المصالح، وإلى هذا أشار القرافي بقوله: «إذا تعارض المحرم وغيره من الأحكام الأربعة قدم المحرم لوجهين: أحدهما أن المحرم لا يكون إلا لمفسدة، وعناية الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح، ولأن تقديم المحرم يفضي إلى موافقة الأصل وهو الترك»[1]. ويقول في (الفروق): «إذا تعارض الواجب والمحرم قدم المحرم، لأن التحريم يعتمد المفاسد، والوجوب يعتمد المصالح، وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح»[2].

6 - الترتيب والموازنة بين مراتب المباح

بداية ينبغي أن نحسم الجدل الأصولي الدائر في المباح؛ هل هو تكليف

(1) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج1، ص288.

(2) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص، 634، 635.

أو ليس بتكليف. فالذي عليه الجمهور والمحققون من علماء الأصول أن المباح معدود من الأحكام التكليفية خلافاً للكعبي ومن اقتفى أثره. ولعل السبب في جعله من الأحكام التكليفية لما يتضمنه من شائبة التكليف من حيث كونه وسيلة إلى ما تحته تكليف، بمعنى أنه خادم لما فيه تكليف إما فعلاً أو تركاً. أما إذا كان لا هذا ولا ذاك، فالذي جنح إليه الشاطبي -رحمه الله تعالى- أن المكلف قد يحاسب على المباح إما من حيث تقصيره في أداء شكره عليه، أو من حيث الحصول عليه كسباً وتناولاً، أو من حيث الاستعانة به على التكليفات الشرعية حيث يصير خادماً لها[1].

إذن فجعل المباح من الأحكام التكليفية لا يعدو أن يرجع إلى هذه الحيثيات التي فيها شائبة التكليف، فمن ثمة غلَّبوا جانب التكليف فيه على غيره. يقول الشوكاني «وتسمية الخمسة تكليفية تغليب؛ إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التنـزيهية عند الجمهور»[2].

والمباح قد ينتقل من رتبته إلى غيرها، وذلك لما يقع له من أمور خارجية، أعني ليست من طبيعته الذاتية الدالة على كونه مباحاً، وهي حد الوسط أو يمكن أن نطلق عليها نقطة (الصفر)؛ إذ يستوي فيها طلب الفعل وتركه؛ إذ التغيير الطارىء على المباح هو تغيير خارجي يكون في اتجاهين وسيليين، إما تقوية واجب، أو سد ذريعة مفضية إلى محرم. وهذا الذي قررته ههنا هو الذي بسط القول فيه الغزالي، فذهب إلى أن الاستكثار والاسترسال وراء المباحات قد يصيِّرها صغيرة، فقال: «وكما أن الصغيرة بالإصرار والمداومة تصير كبيرة، فكذلك بعض المباحات بالمداومة تصير صغيرة»[3].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص117.

(2) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص23.

(3) الغزالي، **الإحياء**، مرجع سابق، ج2، ص308. وانظر أيضاً:
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج4، ص1348.
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص132.

وبه جزم الشاطبي بعبارة محررة ودقيقة، فنص على أن «المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة»[1].

فعلى هذا الوجه يظهر بجلاء أن طُرُوَّ التغيير في رتبة المباح، حتى يصير مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، يكون بحسب ما تكشف عنه الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة عنه، وليس ذلك واقعاً بالضرورة عند استواء طرفيه من حيث الفعل أو الترك، فإنه حينئذ يتعذر وجود التغيير. لذلك جعل ابن تيمية -رحمه الله- المباح الذي يستعان به على الطاعة، فيكون خادماً للواجب، خيراً من المباح الذي يكون خادماً للشهوات وملذات النفس، قال: «فما لا يحتاج إليه من المباحات، أو يحتاج إليه ولم يصحبه إيمان يجعله حسنة، فعدمه خير من وجوده، إذا كان مع عدمه يشتغل بما هو خير منه»[2]. ووفقاً لابن تيمية فإن المكلف «ينبغي ألا يفعل من المباحات إلا ما يستعين به على الطاعة، ويقصد الاستعانة بها على الطاعة»[3].

وتفضي الموازنة والترتيب بابن تيمية من جهة النظر في مآل المباح، وما يترتب عنه من مصلحة أو مفسدة في حق المكلف، أن يقرر أن «فضول المباح التي لا تعين على الطاعة عدمها خير من وجودها، إذا كان مع عدمها يشتغل بطاعة الله، فإنها تكون شاغلة له عن ذلك، وأما إذا قدر [العبد المكلف] أنها تشغله عما دونها فهي خير له مما دونها، وإن شغلته عن معصية الله كانت رحمة في حقه، وإن كان اشتغاله بطاعة الله خيراً له من هذا وهذا»[4].

وكلام ابن تيمية هذا يشتمل على الموازنة والترتيب بين الطاعة والاشتغال بفضول المباح، ونحن نرسم من خلاله مراتب ثلاثة:

- الاشتغال بالطاعة خير من المباح الذي لا يكون عوناً عليها.

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص128.
(2) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج10، ص461-462.
(3) المرجع السابق، ج10، ص460-461. انظر أيضاً:
- الأشقر، عمر سليمان. **مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين**، عمان: دار النفائس، 1411هـ/ 1991م، ص495.
(4) المرجع السابق، ج10، ص461.

- الاشتغال بالمباح خير ممن دونه، ولعله يقصد به المكروهات كراهة تنـزيهية التي عادة لا يعيرها الناس اهتماماً أو لا يتنـزهون عنها.
- الاشتغال بالمباح خير من الوقوع في المعصية.

وبناء على الترتيب والموازنة بين المباح الخادم للواجب والمستعان به على الطاعة، وغيره من فضول المباح، يفرق ابن تيمية بين سبيلين: سبيل المقربين السابقين، وسبيل المقتصدين أصحاب اليمين. فالمقربون السابقون يتوسلون ويستعينون بالمباحات على الطاعات، ويقصدون ذلك ويلتزمونه. وأما المقتصدون أصحاب اليمين فهؤلاء اقتصروا على «أداء الفرائض واجتناب المحارم باطناً وظاهراً»[1] لكنهم لا يتوسلون بفعل المباحات إلى الطاعات والقربات، فلا جرم أن تصبح في حقهم فضولاً لا أجر فيها.

تلك إذن وجهة نظر ابن تيمية رحمه الله، وهي تهتدي بنظرية الترتيب والموازنة، ويلحق بها منحى الشاطبي وكأني به يقتفي أثر ابن تيمية في كون المباح ينبغي أن يكون خادماً للطاعة، ولا يبعد عندي أن يكونا معاً متأثرين بأبي الحسن الأبياري وبخاصة في كتابه (الورع)، فإن الشاطبي ما فتىء يردد بعض مقالاته[2]، فوجدنا بذلك نوعاً من التطابق بين تناول المباح عند الأبياري والشاطبي، غير أن البعد المقاصدي والنظر الاستصلاحي أعمق وأرسخ عند الشاطبي منه عند الأبياري.

ومهما يكن من أمر فإن الشاطبي قد بلور نظرية كاملة في المباح، سبرها بمعيار الموازنة والترتيب، من ذلك أن المباح ينقسم عنده إلى ضربين: «أحدهما: أن يكون خادما لأصل ضروري، أو حاجي، أو تكميلي. والثاني:

---

(1) المرجع السابق، ج10، ص460.

(2) قارن بين الأبياري والشاطبي:

- الأبياري، علي بن إسماعيل. **الورع**، تحقيق: فاروق حمادة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1407هـ/ 1987م، ص17.
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص119-121. يكاد الشاطبي أحيانا يردد عبارات الأبياري نفسها.

أن لا يكون كذلك. فالأول: قد يراعى من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله... والثاني: إما أن يكون خادما لما ينقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادماً لشيء..»[1].

وهذا الضرب في أعلى المراتب؛ إذ هو خادم لما سواه من أمهات المصالح، وذلك بحسب وقوعه في إحدى مراتبها؛ أعني بذلك أن من المباحات منها ما هو خادم للضروريات، ومنها ما هو خادم للحاجيات، ومنها ما هو خادم للتكميليات أو التحسينيات. وما عدا ذلك فإنه لا يجدي، بل قد يكون مطلوب الترك في هذه الحال، لأنه بخلاف ما شرع له.

ولا يقتصر نظر أبي إسحق الشاطبي على إعمال الموازنة في دراسته للمباح من جهة علاقته بأمهات المصالح، وإنما تحمله الموازنة على أن ينظر إليه من حيث وسيليته، وذلك بأن يتوسل به إلى غيره، سواء كان ذريعة إلى مطلوب أخروي، أو إلى محظور منهي عنه، فتكون نتيجة ذلك أن المباح يأخذ حكم ما أفضى إليه. وهذا لا يتأتى إلا بالموازنة والترتيب بين المباح في نفسه، واعتبار مآلاته، فيكون كما قرر الشاطبي نفسه مطلوب الترك، فهو إذ ذاك «من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحاً»[2]. وأكد -كذلك- في موطن آخر أنه «قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة»[3]. إذا علم أنه سيترتب عنه مفسدة محققة أو غالبة.

وقد أرجع الشاطبي ذلك إلى ما «يتعلق بالمباح في سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه، ما يصير به غير مباح»[4]. وفصل الخطاب في هذه المسألة المتعلقة بوسيلية المباح هو ما ساقه الشاطبي على نحو مجمل ومحرر في قوله: «وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير»[5].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص128-129.
(2) المرجع السابق، ج1، ص113.
(3) المرجع السابق، ج1، ص120.
(4) المرجع السابق، ج1، ص114.
(5) المرجع السابق، ج1، ص114.

ويستمر الشاطبي في التدقيق في مراتب المباح والموازنة بينها، لكن هذه المرة من جهة التطرق إلى المباح من حيث كونه خادماً لما سواه باعتبار الكلية والجزئية، ومعنى ذلك أن المباح كما أنه يتعلق بأفراد المجتمع على حدة، يتعلق -كذلك- بهم من جهة كونهم مجتمعاً، وما يتعلق بالأفراد باعتبارهم أجزاء المجتمع، فلا ينطبق بتمامه على حال كونهم يشكلون كلية المجتمع. فانبنى على إثر ذلك عند الشاطبي أن يقسم المباح باعتبار الكلية والجزئية إلى ما يلي:

- مباح بالجزء، مندوب بالكل كالتمتع بالطيبات من المأكل، والمشرب...
- مباح بالجزء، واجب بالكل كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء..». كل هذه الأشياء مباحة بالجزء... فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجباً بالكل»[1].
- مباح بالجزء، مكروه بالكل ويشتمل على جميع أنواع الترفيه والتنزه المباح.
- مباح بالجزء، محرم بالكل كالمداومة على المباحات المخرجة من العدالة[2].

فلا جرم أن الموازنة بين هذه المراتب من جهة الكلية والجزئية، تفضي إلى القول: إن ما كان منها مباحاً بالجزء، واجباً بالكل أعلى مرتبة من المباح بالجزء، المندوب بالكل، ذلك أن ما كان متعلقاً منها بسائر المجتمع، بحيث لا ينبغي التفريط فيه، حتى لا يعود على الضروريات بالإبطال. وكذلك الشأن فيما هو مباح بالجزء، مكروه بالكل، فإنه أدون رتبة مما هو مباح بالجزء محرم بالكل.

(1) المرجع السابق، ج1، ص131-132.
(2) المرجع السابق، ج1، ص130-132. انظر كذلك:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص165-166.

إذا تقرر هذا واتضحت معالمه، فإننا في مختتم هذه المسألة، نود أن نعرج على (قاعدة تقييد المباح) لأن لها تعلقاً باعتبار المآل، ولأنها من قواعد الموازنة، ونقف هذه المرة عند مثال نرجو أن يكون صالحاً في هذا المقام؛ إذ دندن قوم حول هذه القاعدة، طالبين من ورائها إلغاء تعدد الزوجات البتة، فحسب زعمهم أن تعدد الزوجات ترتبت عنه مفاسد اجتماعية، فلا مفر منها إلا بإلغاء تشريعه ونظامه، استناداً منهم إلى (قاعدة تقييد المباح). والحق أن هؤلاء ليسوا من الفقه وأصوله من قبيل ولا دبير، ولا في العير ولا النفير، ودعواهم هذه عريضة لا تنتهض لأمور:

- أن الحكم الشرعي وإن كان مباحاً لا يحق لأحد مهما علت سلطته، ومهما كان شأنه أن يوقف أو يلغي حكماً شرعياً، شرعه الله لعباده تفضلاً ومصلحة لهم، سواء أدركوا مصلحة ذلك الحكم أولم يقعوا عليها، ولم يظفروا بها. فهذا مقتضى الإيمان الدال عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36].

- أن الحاكم أو من ينوب عنه بعد استشارة العلماء الأتقياء، والخبراء الأمناء، والمختصين النـزهاء يجوز له تقييد بعض المباحات، إذا خولف بها عن مقصدها، وعادت عليه بالإبطال والنقض، وليس تقييد المباح موكولاً إلى الأفراد. فالحاكم ونوابه ومجالس الأمة وغيرهم من ذوي الشأن، هم الذين لهم صلاحية تقييد المباح لظروف معينة. فهم بمثابة الأبوين إذا منعا طفليهما من بعض المأكولات التي أفرط في أكلها حتى أضرت به، فإن هذا المنع وقائي، كما أن ذلك التقييد ظرفي وآني استصلاحي. لأن التقييد في نظري أنواع، منها ما يكون باعتبار مآل الفعل، ومنها ما يكون باعتبار حال المكلف في خاصة نفسه، من القدرة على الفعل أم لا، ومنها ما يكون باعتبار الحال العامة للمكلفين من اليسر والعسر، وبحسب زمنهم وأحوالهم في معاشهم وأخلاقهم ودينهم، حتى لا ينشأ عن استعمال المباح الشطط والزلل، فيخرج به عن مقصوده.

ثم ينبغي أن نفرق بين التقييد والإلغاء، فأما التقييد فقد جرى العمل به منذ زمن الصحابة رضوان الله عليهم، فيدخل بذلك في السياسة الشرعية، وأما الإلغاء فلا أحد يقول به من علماء المسلمين، لأن ما أباحه الله لعباده، فلا يملك أحد كائناً من كان إلغاءه البتة، وإلا عُدَّ آثماً فاسقاً.

- أن الموازنة السليمة تثبت أن تعدد الزوجات أقل بكثير من تعدد الخليلات، الذي لا حد له ولا حصر، وأن مصالحه أقوم وأطهر. ولو فرضنا جدلاً أن التعدد تنشأ عنه مفاسد كما قالوا، فهلا بينوا لنا ذلك بإحصائيات ودراسات نزيهة، وبرهنوا على ذلك بأدلة قطعية، لا ريب فيها. ومادام الأمر عارياً عن كل البراهين والحجج. فقد ثبت بلا منازع أن القول بإلغاء تعدد الزوجات استناداً إلى قاعدة تقييد المباح قول باطل.

والذي نخلص إليه من هذا المبحث أننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن المباح ولئن كان الشأن فيه التوسعة على المكلفين كما يدل على ذلك لفظه[1]، فإنه بناء على نظرية الترتيب والموازنة تبين أنه مراتب ودرجات، وذلك راجع إلى القصد من إعماله، فمن ثمة انبغى للمكلف معرفة فقه المباح حتى يوقعه في محله وموطنه الذي شرع له.

7 - الترتيب والموازنة بين فعل الواجبات أو ترك المحرمات، أو هل الأفضل فعل المأمورات أو ترك المنهيات؟

وازن علماء الأصول بين الواجبات والمحرمات، من جهة المصالح والمفاسد، فقدموا درء المفاسد على جلب المصالح عند تعارضها، غير أننا وجدنا لهم موازنة طريفة بين فعل الواجبات وترك المحرمات من حيث الأهمية، بمعنى هل الأفضل فعل المأمورات أو ترك المنهيات؟

حكى ابن القيم عن سهل بن عبد الله التستري الصوفي (توفي283هـ) أنه قال: «ترك الأمر عند الله أعظم من ارتكاب النهي، لأن آدم نهي عن أكل

(1) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م، ص245.

الشجرة فأكل منها فتاب عليه، وإبليس أمر أن يسجد لآدم فلم يسجد فلم يتب عليه»[1]. وقد احتج ابن القيم لهذه المسألة بثلاثة وعشرين وجهاً نقتصر منها على ما يلي:

- فعل المأمور أحب إلى الله من ترك المنهي، كما دل على ذلك النصوص كقوله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله الصلاة على وقتها»[2].
- فعل المأمور مقصود لذاته وترك المنهي مقصود لتكميل فعل المأمور... فالمنهيات قواطع وموانع صادة عن فعل المأمورات أو عن كمالها، فالنهي عنها من باب المقصود لغيره، والأمر بالواجبات من باب المقصود لنفسه.
- الطاعة والمعصية إنما تتعلق بالأمر أصلاً، وبالنهي تبعاً...
- المطلوب بالنهي عدم الفعل وهو أمر عدمي، والمطلوب بالأمر إيجاد فعل وهو أمر وجودي، فمتعلق الأمر الإيجاد، ومتعلق النهي الإعدام أو العدم وهو أمر لا كمال فيه إلا إذا تضمن أمراً وجودياً، فإن العدم من حيث هو عدم لا كمال فيه ولا مصلحة إلا إذا تضمن أمراً وجودياً مطلقاً، وذلك الأمر الوجودي مطلوب مأمور به، فعادت حقيقة النهي إلى الأمر، وأن المطلوب به ما في ضمن النهي من الأمر الوجودي المطلوب به». وختم ابن القيم هذه الوجوه بقوله: «وسر هذه الوجوه: أن المأمور به محبوبه، والمنهي عنه مكروهه، ووقوع محبوبه أحب إليه من فوات مكروهه، وفوات محبوبه أكره إليه من وقوع مكروهه، والله أعلم»[3].

---

(1) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الفوائد**، بيروت: دار الفكر، 1416هـ/ 1996م، ص153.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص197، حديث رقم 504.

(3) ابن القيم، **الفوائد**، مرجع سابق، ص153-164. ولقد ذكر أحمد بن الصديق الغماري بعض هذه الأوجه من كلام ابن القيم مستدلاً بها على (استحباب السيادة عند ذكر اسمه في كل حال وفي أي مكان صلى الله عليه وآله وسلم) انظر كذلك: =

وهذا مذهب شيخه ابن تيمية؛ إذ يرى «أن جنس الحسنات أنفع من جنس ترك السيئات»[1].

والحق في هذه المسألة أن فعل الواجبات أفضل من اجتناب المنهيات، لأن فعل الواجبات دليل على الخضوع لعز الربوبية والذلة له عز وجل، واجتناب المنهيات إنما هو مكمِّل له، وما كان مكمِّلاً لغيره أدون في الرتبة مما هو مطلوب بنفسه.

والحاصل من هذا الفصل أن نظرية الترتيب والموازنة لها أثر كبير في بيان المباحث والقضايا الأصولية وتحديدها، وقد ظهر ذلك بجلاء في مقدمات مصنفات الأصوليين؛ إذ أفردوها بالحديث عن ترتيب الأدلة والموازنة بينها. ولا يخفى أن لهذه النظرية حضوراً واسعاً في مباحث الأحكام الشرعية وبخاصة الأحكام التكليفية منها. فقد تحصل لنا مما سبق أن بسطنا القول عنه أن الأحكام الشرعية متفاوتة، وأن التفاوت غير ثابت؛ بمعنى أنه متحرك، لاعتبارات ترجع إلى دلالات النص الشرعي، ولاعتبارات خارجية تصرفها عن الثبات والاستقرار، لها التفات إلى تغير الحال والأحوال والأزمان، فقرر العلماء على إثر ذلك أنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[2]

فكان خلاصة ما أثبتناه في درج الكلام عن هذا الفصل أن نظرية الترتيب والموازنة لها معياران أساسيان: الأول: دلالات الخطاب الشرعي، والثاني: المصلحة. قال أبوبكر بن العربي: «على المقاصد انبنت أحكام الشريعة وبالمصالح ارتبطت»[3].

= - الغماري، أحمد بن الصديق. **تشنيف الأذان بأدلة استحباب السيادة عند اسمه عليه الصلاة والسلام في الصلاة والإقامة والأذان**، تحقيق: علي جمعة، القاهرة: دار جوامع الكلم، (د. ت.)، ص178.

(1) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج10، ص145.

(2) الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، تصحيح وتعليق: ابنه مصطفى الزرقا، دمشق: دار لقلم، 1409هـ/ 1989م، ص227.

(3) ابن العربي، أبو بكر. **القبس شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق: محمد ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ج3، ص1037.

الفصل الثالث

الترتيب والموازنة في علم مقاصد الشريعة

تمهيد

نروم في هذا الفصل أن نثبت أن علم مقاصد الشريعة أكثر من غيره تشبعاً بروح الترتيب والموازنة، لأن نظرية الترتيب الموازنة تعتمد أساساً على النظر المقاصدي، فلولا المقاصد لما استطعنا أن نقول هذا أفضل من ذاك، أو هذا يقدم وذاك يؤخر.

ثم إن القضايا والمسائل التي راجت في علم المقاصد، فإنما بإنعام النظر فيها وجدناها هي الأخرى خاضعة للترتيب والموازنة، ومن ذلك الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح وكلياتها، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وبين المقاصد والوسائل، حتى حكوا الإجماع بأن الوسائل أخفض من المقاصد. ونجد كذلك الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد، فيقدمون تارة المصالح إذا قويت، ويدرؤون تارة أخرى المفاسد إذا اشتدت دون أن يعيروا اهتماماً لمصالح يسيرة بجنبها.

فلما كان الأمر كذلك قررنا أن نبرز نظرية الترتيب والموازنة في مجال المقاصد من خلال الحديث عن الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح وكلياتها، والترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد. والترتيب والموازنة بين الوسائل والمقاصد.

أولاً: الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح وكلياتها

1 - الترتيب والموازنة بين مراتب أمهات المصالح

لا يخفى أن الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح أمر بادٍ للعيان، اعتمد في ذلك الاستقراء التام، وعظم مصالحها، فهي بذلك مراتب متفاوتة. وقد حصرها علماء الأصول في ثلاث مراتب، هي:

أ - الضروريات أو الكليات الخمس:

وهي المصالح التي إذا وقع الإخلال بها أفضى وترتب عنه إخلال بالحياة برمتها فيقع الفساد، ويشتد الهلاك، بحيث يظهر الاضمحلال والتلاشي، فتصبح أحوال الأمة منبتة ومجتثة، على غير استقامة، فتكون بذلك مهددة في وجودها واستقرارها. فمن ثمة عُدَّت مرتبة الضروريات أمهات المصالح وأسسها التي لا قوام للأمة بغيرها. يقول الشاطبي وهو يعرف الضروريات ويبين أهميتها: «فأما الضروريات فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[1].

ويقول ابن عاشور مبيناً معنى المصالح الضرورية: «فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش»[2]. ويستمر ابن عاشور في بيان معنى اختلال نظام الأمة فيقول: «ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكني أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها»[3].

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص8.
(2) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص79.
(3) المرجع السابق، ص79.

والضروريات بالاستقراء منحصرة في خمسة، هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وقد أضاف بعضهم حفظ العِرض لكنه عند التحقيق يرجع إلى رتبة الحاجي التي هي دون الضروري.

ومرتبة الضروريات هي «أقوى المراتب في المصالح». كما نص على ذلك الغزالي[1] في معرض حديثه عن مقصود الشرع من الخلق، وهو المعبر عنه عند المقاصديين بالضروريات الخمس. وقد تأكد أنها مراعاة في جميع الملل والشرائع، فلذلك قال الغزالي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق»[2]. ويقول الشاطبي: «فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري»[3].

ب - الحاجيات:

وأما الحاجيات فإنما هي ضرب من المصالح التي يشتد الافتقار إليها، بحيث إذا فقدت تسرَّب الحرج إلى حياة المكلفين، وخيم عليهم الضيق، فتاقت أنفسهم إلى السعة، فلذلك سميت بالحاجيات، وهي دون مرتبة الضروريات كما يظهر من تعريفها، لأجل ذلك قال الشاطبي في شأنها: «وأما الحاجيات: فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[4].

وهذا يعني في ميزان نظرية الترتيب والموازنة أن المفسدة المترتبة عن

---

(1) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص482.
(2) المرجع السابق، ج2، ص483.
(3) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص38. وانظر أيضاً:
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج4، ص1155.
(4) المرجع السابق، ج2، ص10-11.

فقدان الضروريات أشد وأعظم من مفسدة فقدان الحاجيات، ذلك أن المكلف قد يعيش دون حصول منه على الحاجيات، لكن في حرج شديد، بخلاف الضروريات فإن فقدانها يعني الهلاك التام، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. وهذا ما عبَّر عنه ابن عاشور موضحاً صنف الحاجي بما نصه: «وهو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري»[1].

فمرتبة «الحاجي» مرتبة التوسط بين الضروري الذي هو في المرتبة القصوى، والتحسيني الذي هو دونه، فلأجل ذلك كانت الحاجيات في إطار الموازنة بينها وبين المراتب الأخرى رافعة للحرج الذي قد يقع للمكلف، لكنها لا تبلغ مبلغ الضروريات، ولا هي مُنْـزَلةٌ بمنـزلة التتمات أو التحسينيات[2].

ت - التحسينيات:

وأما مرتبة التحسينيات فمتعلقة بجانب التحضر لدى الأمة، والتوسع في إقامة العمران البشري على أرقى المناهج والمباهج، وهذا أمر مطلوب، ولكن في المرتبة الثالثة إلى ما سواه. لأجل ذلك قال الغزالي في شأن هذا القسم، وهو يعدد مراتب المقاصد: «ومنها ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك -أيضاً- مقصوداً في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية»[3]. ويقول في موطن آخر وهو بصدد ذكر مراتب المناسبات: «المرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتوسعة والتيسير، للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص83.

(2) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص123.

(3) الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص161-162.

العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات»[1].

وبعد أن أطنب الغزالي وأسهب في التمثيل لهذه الدرجة رجع ليؤكد أن هذه الدرجة الأخيرة «من أضعف درجات المناسبات»[2]. وإلى هذا المعنى جنح الشاطبي معرفاً التحسينيات: «فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[3].

وهذا يعني أن فقدانها لا يرجع على الدرجتين الأوليتين بالإبطال والنقض، وإنما رعيها لما يترتب عنها من التوسع في بناء الأمة من جهة مباهج الحضارة؛ أعني الرفاهية والتنعم، والرقي. وهو الذي عبَّر عنه الطاهر بن عاشور في تعريفه للتحسينيات بقوله: «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم. حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك... والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية»[4]

ولكن، لماذا جعل الغزالي والشاطبي مكارم الأخلاق ضمن رتبة التحسينيات، ألا يدخل من جراء الإخلال بها الحرج الشديد على المكلفين، حتى يضر بوجه ما بالمصالح الضرورية؟ ثم هل مكارم الأخلاق من قبيل التحسين والتزيين ومباهج الحياة؟ أليس في نصوص الشريعة دعوة إلى التخلق بمكارم الأخلاق، وتجنب أسوأها، مما يدل على أنها ليست من قبيل التحسينيات؟

---

(1) المرجع السابق، ص169. وانظر أيضاً:
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص485. فقد كرر فيه الغزالي هذا التعريف نفسه مع بعض أمثلته.

(2) المرجع السابق، ص172.

(3) الشاطبي **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص11.

(4) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص82، 83.

وما ذهب إليه الإمامان الجليلان الغزالي والشاطبي، على عظم قدرهما وعلو منـزلتهما، ليس وجيهاً، ذلك أن الإخلال بمكارم الأخلاق والتفريط فيها يرهق الأمة، ويتسبب لها في حرج شديد، ويدب فيها ضروب من الفساد، فيخل بمرتبتي الضروري والحاجي بوجه من الوجوه. ثم إن نصوص الشريعة تحذر من سوء الخلق وما ينجم عنه من عواقب وخيمة في العاجل والآجل. من ذلك قوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقاً»[1].

فالذي يناسب مكارم الأخلاق أن تدرج ضمن رتبة الحاجيات، لأجل شدة الحاجة إليها، وأن الإخلال بها موقع في الحرج الشديد، والفساد العريض. وقد أحسن ابن عاشور حينما عدل عن إلحاق مكارم الأخلاق بالتحسينيات، وإنما قصر تلك المرتبة على الجانب الحضاري والرقي العمراني، وإليها أشار بقوله: «والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية» ولعله يرى وضعها في تلك الرتبة غير مناسب، ولا أذهب النجعة إن قلت إن ابن عاشور قد يميل إلى جعل مكارم الأخلاق من قبيل الحاجيات، والدليل على ذلك قوله في بيان أهمية مكارم الأخلاق، وأنها من أصول النظام الاجتماعي: «لا يكاد ينتظم أمر الاجتماع كمال انتظامه، ولا ترى الأمة عقدها مأموناً من انفصامه، ما لم تكن مكارم الأخلاق غالبة على جمهورها، وسائدة في معظم تصاريفها وأمورها»[2].

2 - الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح من جهة تعلق الطلب بها

وإذا ثبت أن ترتيب المصالح والموازنة بينها يفضي إلى أنها ليست على درجة واحدة، ولا هي على مرتبة واحدة، فينبني على ذلك أن الأوامر

---

(1) رواه الترمذي وأبو داود، وغيرهما، انظر:
- الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج3، ص559، حديث رقم 1258.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج3، ص466، حديث رقم 1162.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (د. ت.)، ص123. والحق أن ما قاله ابن عاشور عن مكارم الأخلاق يصلح للاستدلال به على ما أردناه من كونها ليست من قبيل التحسيني، فليراجع كله.

المتعلقة بها هي الأخرى ليست على وزان واحد، فالتفاضل بينها أمر لا مناص منه، فالطلب المتعلق سواء بأمهات المصالح: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أو المتعلق بالكليات الخمس الاستقرائية، من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، لا يندرج في رتبة واحدة. فكلما اشتدت جهة الطلب وتأكدت، صارت تلك الأوامر في حيز أعلى الرتب وهي الضروريات، وكلما خفت بمقدار معين نـزلت إلى الرتبتين الأخريين من الحاجيات أو التحسينيات. والحاصل من هذا أن الأوامر المتعلقة بإحدى رتب أمهات المصالح، متفاوتة بتفاوت قوة الطلب وتأكيده. وعلى ذلك وقع بيان الشاطبي -رحمه الله- لهذه المسألة بما نصه: «الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم»[1].

وعلى إثر الترتيب والموازنة بين أمهات المصالح، من جهة تعلق الأوامر بها، يكشف الشاطبي أوجه الترابط بينها، من اعتبار الضروريات أصلاً لما عداها من المصالح، سواء الحاجية أو التحسينية. ومعنى ذلك حسب الشاطبي أنه «لو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق»[2]. ولما كانت رتبة الضروري قوية الوجود لم «يلزم من اختلالهما [الحاجي والتحسيني] اختلال الضروري بإطلاق»[3] وهذا يعني أن رتبتهما غير مؤثرة في رتبته، بحيث يعودان عليه بالإبطال والنقض بالكلية، وإنما حاصل ما يمكن أن يقع هناك تأثيرات من جهة الاختلال به بوجه ما، بخلاف رتبة الضروري فإنها عائدة عليهما بالإبطال، وهذا يعني من جهة الترتيب والموازنة معه أنهما خادمان له.

وندرك من هذا رتبة كل واحد من أسس المصالح وأهميته إلى الذي يليه.

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص209.

(2) المرجع السابق، ج2، ص16.

(3) المرجع السابق، ج2، ص16.

وقد خلص الشاطبي من ذلك إلى خمس مطالب، نسند بها كلامنا في الترتيب والموازنة بين هذه المصالح وهي من الأهمية بمكان: «أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. الثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. الثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري. الرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه مّا. الخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري»[1].

وأهمية هذه الموازنة والترتيب بين أمهات المصالح تظهر عند وقوع التزاحم بينها، فيقدم ما يوجد منها في أعلى الرتب على غيره، وإلى هذا المسلك فزع العز بن عبد السلام في قواعده، فنص على أن «الضرورات مقدمة على الحاجات عند التزاحم، والحاجات مقدمة على التتمات والتكملات، وفاضل كل قسم من الأقسام الثلاثة مقدم على مفضوله، فيقدم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مست الحاجة إليه»[2].

وإذا رجعنا إلى رتبة الضروريات أو الكليات الخمس وجدناها تتفاضل وتتفاوت، وذلك من جهة تعلق الطلب بها، أو عند تزاحمها وتعارضها، فيقدم العلماء بعضها على بعض. وعلى هذا جرى الشاطبي؛ إذ أكد على تفاوت رتب المصالح الضرورية، وما يتعلق بها من أوامر ونواه، للمحافظة عليها وجوداً وعدماً. وفي ذلك يقول -رحمه الله- في معرض حديثه عن أحكام البدع، وأنها ليست على رتبة واحدة: «إن الضروريات إذا تؤمِّلت على مراتب في التأكيد وعدمه، فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليست تستصغر حرمة في جنب الدين، فيبيح الكفر الدم. والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار المارقين عن الدين. ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس. ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص، فالقتل بخلاف العقل والمال، كذلك سائر ما تبقى. وإذا نظرت في مرتبة النفس

(1) المرجع السابق، ج2، ص16- 17.

(2) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص123.

تباينت المراتب، فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو»[1].

وأكد الشاطبي هذا الأمر مختصراً الكلام عنه، بقوله: «الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات والحاجيات كذلك، وكذلك التحسينيات حرفاً بحرف»[2].

والذي جرى عليه العمل عند الأصوليين أنهم لا يعيرون اهتماماً بالغاً لترتيب الضروريات، فقد يحصل عندهم التقديم والتأخير في أثناء ذكرها، وإنما يراعون ذلك ويذهبون فيه شأواً بعيداً عند وقوع التزاحم بينها، فعندئذ يوازنون بينها، فيقدمون ما غلبت مصلحته على غيره. ومع هذا فقد حكى الونشريسي أن أبا سعيد بن لب قد نص على أن الضروريات الخمس تتفاوت مراتبها «فأقواها حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم المال، فهو في الدرجة الأخيرة منها»[3]. ولم يذكر النسل والظاهر أنه يلي رتبة العقل.

وإلى هذا الترتيب بين أمهات المصالح، بناء على الموازنة بينها من حيث أهميتها صار محمد سعيد رمضان البوطي، فقال: «فما به يكون حفظ الدين، مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما يكون به حفظ النسل، وما به يكون حفظ النسل مقدم عند التعارض على ما يكون به حفظ المال»[4].

ونكتفي هنا بنقل جملة من النصوص، نسند بها كلامنا عن الترتيب والموازنة بين الضروريات الخمس عند تعارضها، نسوقها كالآتي:

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص38.
(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص209
(3) الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج2، ص107.
(4) البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 5، 1406هـ/ 1986م، ص249-250.

أ - حفظ النفس مقدم على حفظ النسل والمال:

يقول العز بن عبد السلام: «إذا وَجدَ من يصول على بضع محرم ومن يصول على عضو محرم، أو نفس محرمة أو مال محرم، فإن أمكن الجمع بين حفظ البضع والعضو والنفس والمال، جمع بين صون النفس والعضو والبضع والمال لمصالحها. وإن تعذر الجمع بينها قدَّم الدفع عن النفس على الدفع عن العضو، وقدم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع، وقدم الدفع عن البضع على المال، وقدم الدفع عن المال الخطير على الدفع عن المال الحقير، إلا أن يكون صاحب الخطير غنياً، وصاحب الحقير فقيراً، لا مال له سواه، ففي هذا نظر وتأمل. وتفاوت هذه المصالح ظاهر. وإنما تقدم الدفع عن العضو على الدفع عن البضع، لأن قطع العضو سبب مفض إلى فوات النفس، فكان صون النفس مقدماً على صون البضع، لأن ما يفوت بفوات الأرواح أعظم مما يفوت بفوات الأبضاع»[1].

ويذهب العز إلى القول بحفظ النفس ولو بأكل مال الغير، لأن حفظ النفس أقوى من حفظ المال، فيقول في ذلك: «إذا اضطر إلى أكل مال الغير أكله، لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل، وهذا من قاعدة الجمع بين إحدى المصلحتين وبذل المصلحة الأخرى، وهو كثير في الشرع»[2].

ب - حفظ النفس مقدم على حفظ العقل:

يقول العز بن عبد السلام «الخمر مفسدة محرمة، لكنه جائز بالإكراه، لأن حفظ النفوس والأطراف أولى من حفظ العقول في زمن قليل، ولأن فوات النفوس والأطراف دائم، وزوال العقول يرتفع عن قريب بالصحو»[3].

---

(1) العز بن عبد السلام، **القواعد**، مرجع سابق، ج1، ص104.
(2) المرجع السابق، ج1، ص94.
(3) المرجع السابق، ج1، ص142.

ت - حفظ الدين مقدم على حفظ النفس:

يقول ابن تيمية موازناً بين حفظ الدين وحفظ النفس: «فأعظم فساد الدنيا قتل النفوس بغير حق، ولهذا كان أكبر الكبائر بعد أعظم فساد في الدين الذي هو الكفر»[1].

ويقول -كذلك-: «تكذيب الرسول بالقلب وبغضه وحسده والاستكبار عن متابعته أعظم إثماً من أعمال ظاهرة خالية عن هذا، كالقتل والزنا والشرب والسرقة»[2].

وعلى هذا جرى ابن تيمية: «وأما سب الرسول والطعن في الدين ونحو ذلك، فهو مما يضر المسلمين ضرراً يفوق ضرر قتل النفس، وأخذ المال من بعض الوجوه، فإنه لا أبلغ في إسفال كلمة الله ولا إذلال كتاب الله، وإهانة كتاب الله، من أن يظهر الكافر المعاهد السب والشتم لمن جاء بالكتاب»[3].

ث - حفظ النسل مقدم على المال:

يقول ابن تيمية: «المال والمنفعة يستباح بالإباحة، ويجوز بذله بلا عوض، وأما البضع فلا يستباح بالإباحة، ولا يجوز النكاح بغير صداق لغير النبي ﷺ باتفاق المسلمين»[4].

وقد استصحب ابن تيمية هذه الموازنة بين الكليات الخمس، للنظر في قضايا قد تبدو في بادي الرأي شائكة، من ذلك أنه جعل زوال عقل الكافر المحارب بالسكر خيراً وأفضل للمسلمين من بقائه؛ إذ بقاؤه يدفعه إلى ارتكاب مفاسد جسيمة، من سفك الدماء، وهتك الأعراض، وغصب

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، بيروت: دار الفكر. (د. ت.)، ص76.

(2) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج14، ص120.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: محمد الحلواني ومحمد شودري، بيروت: دار ابن حزم، 1417هـ، ج1، ص249.

(4) ابن تيمية، **منهاج السنة**، مرجع سابق، ج6، ص77.

الأموال، وتخريب الديار، فأين هذه المفاسد من زوال عقل الكافر بالسكر، وإن كان العقل أحد الضروريات الخمس؟ وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأما الكفار فزوال عقل الكافر خير له وللمسلمين، أما له فلأنه لا يصده عن ذكر الله، ولا عن الصلاة، بل يصده عن الكفر والفسق، وأما للمسلمين فلأن السكر يوقع بينهم العداوة والبغضاء فيكون ذلك خيراً للمؤمنين، وليس هذا إباحة للخمر والسكر، ولكنه دفع لشر الشرين بأدناهما»[1]. وقال كذلك: «ولهذا كنت آمر أصحابنا أن لا يمنعوا الخمر عن أعداء المسلمين من التتار ونحوهم، وأقول: إذا شربوا لم يصدهم عن ذكر الله، وعن الصلاة، بل عن الكفر والفساد في الأرض، ثم إنه يوقع بينهم العداوة والبغضاء، وذلك مصلحة للمسلمين، فصحوهم شر من سكرهم، فلا خير في إعانتهم على الصحو، بل قد يستحب أو يجب دفع شر هؤلاء بما يمكن من سكر وغيره»[2].

والحق أن هذا نظر سديد وقوي من جهة الموازنة المقاصدية، ينبىء عن عمق كبير بمعرفة مقاصد الشرع، لأن من جاز قتله جاز تخديره، فلا جرم أن الغفلة عن هذا النوع من التفكير العلمي يفضي إلى خلل شديد في التعامل مع القضايا والمستجدات، لذلك ينبغي كما قال أستاذنا أحمد الريسوني: «على المكلف في نفسه، وعلى المجتهد في اجتهاده، أن يراعي هذا الترتيب، وهذا التفاوت، في فهم الأوامر والنواهي الشرعية، قصد إنـزال كل شيء منـزلته، وتقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير، وإعطاء الأولوية لما يستحقها. وأما إذا أهملنا هذا النظر -وقد اعتبره الشارع- فإننا سنقع في أغلاط جسيمة وحرج كثير، فضلاً عن مخالفة هدي الشارع بإهمال مفاضلته وترتيبه»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1403هـ، ج2، ص165.

(2) المرجع السابق، ج2، ص166.

(3) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص159.

إذا تقرر هذا أليس بناء على تعارض الضروريات وتزاحمها في الواقع، وما يتعلق بترتيبها وموازنتها يمكن أن نرتبها ترتيباً منطقياً مثل الذي وقع عند أبي حامد الغزالي[1] من غير أن يدافع عنه، وإنما الذي تولى الدفاع عنه هو الآمدي[2]، ومن غير أن ندعي الإجماع عليه كما زعمه محمد سعيد رمضان البوطي[3] أم ندع ذلك كله إلى أن يحصل التعارض في الوجود فإذ ذاك نرتب ونوازن ونرجح؟

ومهما يكن من أمر يتعلق بترتيب الضروريات، فإننا نجد أنفسنا متعلقين بترتيب الغزالي، ومنبهرين به، لما يتسم به من الترابط المنطقي المحكم. ثم إن التعارض الذي قد يحصل بين تلك الدرجات ينصر ترتيب الغزالي لها.

والذي يتحصل لدينا مما ذكرنا آنفاً، أن علماء الأصول دققوا النظر في أمهات المصالح وكلياتها، ووازنوا بينها ورتبوا، وأن لذلك أثراً بالغ الأهمية في إقامة العمران البشري والبناء الحضاري والرقي. فقمن بفقه العمران أن يتأخى مراعاة هذه المراتب، حتى يتسنى له أن يقوم بدوره الريادي فينطلق أساساً من إقامة الضروريات، ثم الحاجيات فالتحسينيات.

ولا جرم أن أي خلل يقع من جهة تصور هذا الترتيب وفهمه واستيعابه، أو يحصل أثناء تنـزيله وربطه بالواقع المعيش، فإنه ينعكس بالتأكيد على البناء الحضاري فيقع بذلك الزلل والخلل. وهذا الذي ذكرته هنا وقيدته نص عليه المؤرخ ابن أبي الضياف حين عمد إلى تتبع الإفرنج في إقامتهم وتحصيلهم لهذه المصالح ومراعاتهم لترتيبها. وأكد أن عدم رعي هذه المراتب مفضٍ إلى الخراب،وأنه مضرٌّ بالعمران. وفي ذلك يقول رحمه الله: «ولا أضر بالعمران وأدعى لأسباب الخراب من تقديم الأمر التحسيني على الواجب الضروري،

---

(1) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص482.

(2) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج4، ص338. والجدير بالتنبيه إليه أن الآمدي عرض الضروريات في بداية الأمر كما هي عند الغزالي. انظر كذلك:
- الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج3، ص343.

(3) البوطي، هامش **ضوابط المصلحة**، مرجع سابق، ص250.

ودليله المشاهدة والتجربة، لأن التحسين قبل استقامة ما يراد تحسينه تقبيح. كمن يزوق حيطان داره المتداعية قبل علاج إقامتها، فقد تخر على يد المزوق حال التزويق. وانظر حال الإفرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم إلى غاية يكاد السامع أن لا يصدق بها إلا بعد المشاهدة، كيف تدرجوا في أسبابه تدرجاً معقولاً، فإنهم أسسوا قوانين عدل حتى استقر الأمن، وذاقوا لذته وتفيئوا ظلاله، فأقبلوا على شؤونهم، واشتغلوا بما يوسع دائرة عيشهم وثروتهم... وهذا التدرج هو الذي أعانهم على ما يطلبونه من العمران، وسهَّل عليهم أسباب الحضارة من غير تكلف، وذلك أن الأمر الضروري إذا تم على أحسن حال طلب بطبعه الأمر الحاجي لما في الطباع من التزايد، فإذا تم طلب بطبعه أول درجات التحسين، ولم يزل يتدرج فيه بحسب قبوله واستعداده، ولو طمحت أنظارهم إلى التحسين من أول الأمر ما حصَّلوا هذه الدرجة، وهذا معلوم بالمشاهدة»[1].

ثانياً: الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد

إذا كانت أمهات المصالح وكلياتها الخمس قد رتبت وحددت وفق الموازنة بينها، وما ينجم عن ذلك من تقديم وتأخير عند تزاحمها وتعارضها، في أثناء تنـزيلها، فإننا في هذا المبحث سننقّب عن لون آخر من الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد.

لا يخفى أنه قد تقرر أن الشريعة مبناها على جلب المصالح، ودرء المفاسد، يقول ابن تيمية: «فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين، وشر الشرين، حتى يقدم عند التزاحم خير الخيرين، ويدفع شر الشرين»[2].

(1) ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، مرجع سابق، ج1، ص77- 78.

(2) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج6، ص118.وانظر أيضاً:
- ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج20، ص48.
- ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص19.

وقال الشاطبي: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[1].

فهذا هو الأصل في الشريعة، وعلى هذا المسلك جرت أصولها وفروعها، ومصادرها ومواردها. وقد أحسن ابن القيم -رحمه الله- التعبير حين وصف الشريعة بأن «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..»[2].

ومع هذا كله، فإن حصول المصالح الخالصة عزيز الوجود، فقد يتعذر حصولها من غير وجود ما يزاحمها، سواء من جنسها من المصالح، أو نقيضها من المفاسد، وكذلك الشأن في المفاسد نفسها، وحيث يقع ذلك، فإننا وجدنا علماء الأصول يفزعون إلى الموازنة والترتيب لحل هذا النوع من الإشكال على المستوى التصوري النظري، والواقعي العملي. ولبيان منحى الأصوليين في الموازنة والترتيب بين المصالح والمفاسد، نعقد لذلك ما يلي:

1 - الترتيب والموازنة بين المصالح

المصالح ضروب شتى متفاوتة، فبناء على الترتيب والموازنة ينبغي تقديم ما هو في أعلى الدرجات منها، ثم الذي يليه، وهكذا، ولا يُلجأ إلى الموازنة إلا إذا تعذر تحصيل جميعها. يقول العز بن عبد السلام: «إذا تعارضت مصلحتان، وتعذر جمعهما، فإن علم رجحان إحداهما قدمت. وإن لم يعلم الرجحان، فإن علم التساوي تخيرنا، وإن لم يعلم التساوي، فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه»[3].

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص6.
(2) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص3.
(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص87.

ويقول -كذلك-: «إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة، فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح والأفضل فالأفضل، لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزُّمَر: 17-18] وقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزُّمَر: 55] وقوله: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: 145]... ولا فرق في ذلك بين مصالح الواجبات والمندوبات»[1].

وسوف أعرض بعض الأمثلة مما ذكره العز بن عبد السلام وغيره، أبين من خلالها الترتيب والموازنة بين المصالح. من ذلك:

- «تقديم إنقاذ الغرقى المعصومين على أداء الصلوات، لأن إنقاذ الغرقى المعصومين أفضل عند الله من أداء الصلاة...
- وكذلك لو رأى الصائم في رمضان غريقاً لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، أو رأى مصولاً عليه لا يمكن تخليصه إلا بالتقوّي بالفطر، فإنه يفطر وينقذه»[2].
- «تقديم صلاة الجنازة على صلاتي العيدين والكسوفين -وإن خيف فواتهما- لتأكد تعجيلهما»[3].
- «وأما الإبراد بالظهر مع ما فيه من تفويت المبادرة إلى الصلاة، فإنه من باب تقديم مصلحة راجحة على مصلحة مرجوحة، فإن المشي إلى الجماعات في شدة الحر يشوش الخشوع الذي هو أفضل أوصاف الصلاة، فقدم الخشوع -الذي هو من أفضل أوصاف الصلاة- على المبادرة التي لا تدانيه في الرتبة، ولهذا المعنى أمر بالمشي إلى الجماعات بالسكينة والوقار، مع ما فيه من تفويت البدار وتكميل الاقتداء بالإمام، لأنه لو أسرع لانزعج وذهب خشوعه، فقدم الشرع رعاية الخشوع على المبادرة وعلى الاقتداء في جميع

(1) المرجع السابق، ج1، ص91.
(2) المرجع السابق، ج1، ص96.
(3) المرجع السابق، ج1، ص97.

الصلوات، وكذلك تؤخر الصلاة بكل ما يشوش الخشوع كإفراط الظمأ والجوع..»[1].

على أن وجود هذا النوع من المصالح يكاد يختفي، لأن ما من مصلحة إلا وتحف بها مفسدة، ولو لم تكن معتبرة في ميزان الشريعة، ولكنها على أي حال موجودة. والخلاف بين العلماء في وجود هذا النوع فإنما مرجعه هل العبرة بغلبة المصلحة وقوتها أم العبرة بأن تكون خالصة؟

فمذهب القرافي والشاطبي أن المصالح لا تنفك عن المفاسد، ولو كانت قليلة تكاد لا يؤبه ولا يعتد بها. قال القرافي: «استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد»[2]. وقال الشاطبي: «المصالح الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب. ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه. ويقال إنه مفسدة»[3].

وهو مذهب العز بن عبد السلام نفسه؛ إذ يرى أن المصالح الخالصة قليلة جداً ونادرة، فقال: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا تنال إلا بكدر وتعب ونصب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها»[4].

والعز وإن كان يقر بوجود المصالح الخالصة بالرغم من قلتها، بيد أن

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص54.
(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص87.
(3) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص26.
(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص10.

ذلك لا يرجع إلى المصالح في ذاتها، وإنما بحسب ما يقترنها أو يلحقها أو يسبقها من المفاسد والآفات[1].

وقد علق ابن عاشور على كلام العز والشاطبي، مؤكداً وجود المصالح والمفاسد الخالصة بما نصه: «وإياك أن تتوهم من كلامهما اليأس من وجود النفع الخالص والضر الخالص، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضر، وإن إحراق مال أحد إضرار خالص»[2].

وهنا ينبغي أن نفرق بين النظر في المصالح في ذاتها، فلا شك في وجود الخالص منها الذي لا تشوبه مفسدة، كالأكل والشرب وما يجري مجراهما من المصالح، وبين السعي إلى تحصيلها واتخاذ الوسائل للوصول إليها، فبهذا الاعتبار لا توجد مصالح خالصة مائة بالمائة. ونحن نريد بهذا الجمع بين قولي المثبتين والنفاة. فالمسألتان منفصلتان، لأجل ذلك قال ابن القيم، بعدما ساق قول الفريقين في هذه المسألة: «وفصل الخطاب في المسألة: إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة، فلا ريب في وجودها. وإن أريد بها المصلحة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها، ولا في ذاتها، فليست موجودة بهذا الاعتبار؛ إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب»[3].

والمسألة وإن كانت تبدو على حد قول أستاذنا أحمد الريسوني ذهنية ونظرية[4] لا بحسب الواقع، مما جعله يرجح مذهب نفاة وجود المصالح الخالصة، فإنني أرى بخلاف ما جنح إليه، فإنه لا يشك أحد أن مصالح الإيمان خالصة لا شية فيها، يحس المؤمن الصادق بحلاوتها في قلبه وعقله،

---

(1) الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص337.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص67.

(3) ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص15.

(4) الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص340. والجدير بالتنبيه إليه أن أستاذنا الريسوني حفظه الله قد بحث وجود المصالح الخالصة، وإنما اقتصرت على ما له علاقة بموضوع الموازنة والترتيب.

ولا تعترضه في سبيله إليها عوارض، ولا تصرفه عنها صوارف المشاق والآفات، بل إن بحلاوة الإيمان تذوب متاعب الدنيا ومشاقها ومنغصاتها. أليست هذه مصالح خالصة؟ أليس الجانب الروحي والإيمان بالغيب مصالح خالصة؟ ثم أليست هذه المصالح في أعلى الدرجات من المصالح الخالصة التي فيها شيء قليل من المفاسد عند تحصيلها؟ فلا شك في كونها خالصة بلا منازع. والله أعلم.

فكلا المذهبين في إثبات المصالح الخالصة أو نفيها، تكون الموازنة بينهما أمراً لا مفر منه، وذلك أن كلا الفريقين مقر بوجود التفاوت بين المصالح نفسها. فعلى مذهب نفاة المصالح الخالصة تكون الموازنة والترتيب أقوى. وذلك يؤول إلى الخلاف في تقدير المفاسد العالقة بتلك المصالح ولو كانت نادرة، لأن العقول في تقديرها تتباين. لذلك ينبغي تحصيل المصالح الخالصة ثم الراجحة، قال ابن القيم: «وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قدم أهمها وأجلها، وإن فاتت أدناهما»[1].

2 - الترتيب والموازنة بين المفاسد

لا أريد أن أطيل الحديث عن الموازنة بين المفاسد نفسها، فما سبق تقريره في شأن المصالح، كذلك أقرر نقيضه هنا؛ بمعنى أن المفاسد مراتب، تختلف بحسب شدة المفسدة. فحينما يتعذر درء جميع المفاسد نصير إلى الموازنة بينها، فندرأ أشدها مفسدة، ثم الأدنى فالأدنى، وهكذا في تدرُّج من الأشد مفسدة إلى الأخف، لأن «أصل الدين التوقّي من الشر»[2].

وعن هذه الموازنة بين المفاسد يحدثنا العز بن عبد السلام بقوله: «إذا اجتمعت المفاسد المحضة، فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل. فإن تساوت فقد نتوقف، وقد نتخير،

(1) ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص22.
(2) الغزالي، **الإحياء**، مرجع سابق، ج1، ص93.

وقد يختلف في التساوي والتفاوت. ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات»[1].

وعلى هذا النحو سار ابن القيم وزاده بسطة ببيان الحكمة من ذلك، فقال -رحمه الله-: «وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوضها، وكلما كان تطلعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل»[2].

ونردف كلامهما ببعض الأمثلة لتي ساقها العز بن عبد السلام، للاستدلال بها على الموازنة بين المفاسد عند اجتماعها، نذكر من ذلك:

- «أن يكره على قتل مسلم، بحيث إنه لو امتنع منه قتل، فيلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل، لأن صبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه. وإن قدر على دفع الـمُكْره بسبب من الأسباب، لزمه ذلك، لقدرته على درء المفسدتين. وإنما قُدِّم درء القتل بالصبر على القتل، لإجماع العلماء على تحريم القتل، واختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها. وكذلك لو أكره على الزنا واللواط، فإن الصبر مختلف في جوازه، ولا خلاف في تحريم الزنا واللواط»[3].
- «من أكره على شرب الخمر، أو غَصَّ بلقمة، وخشي الموت بالغصة، ولم يجد ما يُسيغ به الغصة سوى الخمر، فإنه يلزمه ذلك، لأن حفظ الحياة أعظم في نظر الشرع من رعاية المحرمات المذكورات.

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص130.
(2) ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص22.
(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص130.

- إذا اضطر إلى أكل مال الغير أكله، لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل، وهذا من قاعدة الجمع بين إحدى المصلحتين وبذل المصلحة الأخرى، وهو كثير في الشرع.
- إذا وجد المحرم ما يكفيه لطهارة الحدث أو لغسل الطيب العالق به، فإنه يغسل به الطيب، تحصلاً لمصلحة التنـزه منه في حال الإحرام، ويتيمم عن الحدث، تحصيلاً لمصلحة بدل طهارة الحدث، ولو عكس لفاتت إحدى المصلحتين من غير بدل»[1].
- لو اضطر إلى أكل النجاسات وجب عليه أكلها، لأن مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة أكل النجاسات.
- إذا وجد المضطر إنساناً ميتاً أكل لحمه، لأن المفسدة في أكل لحم ميت الإنسان، أقل من المفسدة في فوات حياة الإنسان»[2].

3 - الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد

لقد رأينا فيما سبق الترتيب والموازنة بين المصالح وبين المفاسد كل قسم على حدة. وفي هذا القسم نتطرق إلى الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد عند اجتماعهما، فما العمل حينئذ؟

غير خافٍ أن الحياة الإنسانية تغشاها المصالح، مثلما تغمرها المفاسد، والمؤمن مطلوب منه أن يحصل المصالح ويدرأ المفاسد، بحسب الإمكان. وهذا هو الأصل الذي ينبغي أن يتمسك به. لكن حينما تجتمع المصالح والمفاسد في أمر ما في آن واحد، فعندها نوازن بينهما من حيث قوة أحدهما وغلبته على الآخر، فيحكم لصالحه، إما جلباً إن كان في جانب المصالح، أو درءاً إن كان في جانب المفاسد، ولولا الموازنة بينهما لما استطعنا أن نقدم أحدهما على الآخر. فلا بد إذن من الاحتياط لأحدهما تحصيلاً ودرءاً. فهذا

(1) المرجع السابق، ج1، ص131.
(2) المرجع السابق، ج1، ص133.

ما جرى عليه علماء الأصول والمقاصد، يقول الغزالي: «عند تعارض مصلحتين ومقصودين... يجب ترجيح الأقوى»[1].

وعلى هذا وقع كلام العز بن عبد السلام -كذلك- بما نصه: «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التّغَابُن: 16] وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ [البَقَرَة: 219] حرَّمهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة. وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يُتخير بينهما، وقد يُتوقف فيهما، وقد يقع الاختلاف في تفاوت المفاسد»[2].

وبهذا نرى أن العز -رحمه الله- فإنما ينظر إلى المصلحة والمفسدة في أثناء الموازنة بينهما، من حيث كون إحداهما أعظم من الأخرى. ولا يخفى أن لاعتبار الأزمان والأحوال والأشخاص، وعموم المصلحة أو المفسدة، أو قصورهما... إلخ مدخلاً هاماً جداً، في الوصول إلى الموازنة السليمة بين المصلحة والمفسدة. وإذا غيبنا هذه الحيثيات فعلى أي شيء نعوِّل في قولنا: هذه المصلحة أعظم من هذه المفسدة، وتلك المفسدة أعظم من هذه المصلحة؟ فتبقى موازنتنا إذ ذاك مرسلة من غير انضباط، وأحسب هذا خللاً علمياً ومنهجياً في آن واحد.

وقد سلك هذا المنحى ابن تيمية، فأبدع -على ضوء الموازنة والترتيب- فصلاً نفيساً جامعاً (في تعارض الحسنات والسيئات) وهو تعبير منه عن المصالح والمفاسد. جاء فيه ما نصه وهو يوازن بينهما: «إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة، كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفي

---

(1) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص503.

(2) المرجع السابق، ج1، ص136.

المكروه بعض حسنات. فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما. وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة»[1]. وبعد أن ضرب لكل صنف بمثال قال: «هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية»[2].

ولا يعني هذا أن ابن تيمية يقصر الموازنة على ما يتعلق بالأمور الدينية، وإنما هي جارية كذلك عنده فيما ينجم عن الدنيا من مضار، «كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض»[3]. غير أن ابن تيمية يجعل هذا الصنف من قبيل الـ«سعة في الدين ورفع الحرج».

ولا أرى وجهاً لهذا التفريق بين (الموازنات الدينية) و(الموازنات الدنيوية)، لأن التداخل بينهما أمر حاصل، وابن تيمية نفسه حينما مثَّل للصنف الأول لم يجد بُدّاً من التمثيل له بقضايا هي بالأساس من قبيل الدين والدنيا من مثل «مسألة التترس» وأكل الميتة عند المخمصة[4].

تلك إذن آراء الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن تيمية في الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد، تنبني على تقديم أرجحهما جلباً أو درءاً. وقد صرح بهذا الضابط العز بن عبد السلام فقال: «والضابط أنه مهما ظهرت المصلحة الخلية عن المفاسد يسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفاسد الخلية عن المصالح يسعى في درئها، وإن التبس الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجودها وتركناها»[5]. وهو موجود كذلك في ثنايا كلام ابن تيمية، فجعل المنضبط به متصفاً

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج20، ص50- 51. وانظر أيضاً:
- ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص14.

(2) المرجع السابق، ج20، ص53.

(3) المرجع السابق، ج20، ص53، 54.

(4) انظر المرجع السابق، ج20، ص52.

(5) العز بن عبد السلام، **القواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص59.

بالحكمة؛ إذ الحكمة تقتضي الموازنة والترتيب، وفعل ما قويت مصلحته على مفسدته، واجتناب ما عظمت مفسدته، فقال رحمه الله: «والحكيم هو الذي يقدّم أعلى المصلحتين، ويدفع أعظم المفسدتين»[1].

4 - هل يقع التساوي بين المصالح؟ ثم هل يمكن القول بالتخيير أو الترجيح؟

لقد رأينا سابقاً من خلال ما أوردناه في درج الكلام عن الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد، أن العلماء أمثال العز بن عبد السلام وغيره يقررون مبدأ عاماً وقوياً، وهو اعتبار الأقوى من المصالح أو المفاسد، فيحكم له إما بتحصيله إن كان مصلحة، أو بدرئه إن كان مفسدة. لكن هل يمكن أن يقع التساوي بين المصالح فنلجأ إلى التخيير أو القرعة بينها؟

فأما العز بن عبد السلام فلا يتلكأ ولا يتردد البتة في الإقرار بوجود التساوي بين المصالح، وعقد لذلك فصلاً، فزع فيه إلى القول بالتخيير أو الاقتراع، فقال ما نصه: «إذا تساوت المصالح وتعذر الجمع، تخيرنا في التقديم والتأخير، وقد نُقرع بين المتساويين»[2]. وهو -كذلك- مذهب نجم الدين الطوفي (توفي716هـ)[3] والحافظ صلاح الدين العلائي الشافعي (توفي761هـ)[4] وبه قال ابن عاشور[5].

والحق أن هؤلاء جميعاً اقتفوا مسلك العز بن عبد السلام فقالوا بما قال. وقد أفاض العز على عادته في ضرب الأمثلة، نذكر منها:

- إذا رأينا صائلاً يصول على نفسي مسلمين متساويين، وعجزنا عن دفعه عنهما، فإنا نتخير.

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص191.

(2) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص124. وقد ذكر العز مثل هذا في مواطن من قواعده ج1، ص87. وص91.

(3) الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1990م، ج3، ص214.

(4) العلائي، **المجموع المذهب**، مرجع سابق، ج1، ص130.

(5) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص76.

- لو رأينا من يصول على بضعين متساويين، وعجزنا عن الدفع عنهما، فإنا نتخير».
- إذا رأينا من يصول على مالين متساويين لمسلمين معصومين متساويين تخيرنا.
- إذا اجتمع عليه دَينان متساويان، ولا يقدر إلا على أحدهما، فالأولى أن يفضه على مالكيهما. وإن قدم أحدهما على الآخر جاز»[1].

ومع ذلك فإن العز لا يفوته أن ينبه إلى الترجيح في هذه الأمثلة، وهذا يعني في نظرنا أن التعمق والغوص عن دواعي الترجيح بين المصالح لا يعزب عن بعض المجتهدين. هذه هي القاعدة العامة، والنادر لا حكم له، بل إن القواعد العلمية لا تعدم الاستثناءات.

والذي يصح عندي أن القول بالتخيير عند وجود المساواة بين المصالح، هو عجز من المجتهدين عن إدراك دواعي الترجيح بين المصالح والمفاسد. والعز بن عبد السلام نفسه يقر بأن المجتهدين قد يختلفون في الترجيح عند وقوع التساوي بين المصالح، وها هو يؤكد ويقرر أنه: «إن عُلم التساوي تخيرنا، وإن لم يعلم التساوي، فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه. فإن صوبنا المجتهدَيْن، فقد حصّل كل واحد منهما مصلحة لم يحصلها الآخر، وإن حصرنا الصواب في أحدهما، فالذي صار إلى المصلحة الراجحة مصيب للحق، والذي صار إلى المصلحة المرجوحة مخطيء معفو عنه، إذا بذل جهده في اجتهاده، وكذلك إذا تعارضت المفسدة والمصلحة»[2].

إذا وضح هذا الأمر، فلنرجع إلى السؤال الجوهري الذي سبقنا أن وضعناه، هل يقع فعلا التساوي بين المصالح؟

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص124-126.
(2) المرجع السابق، ج1، ص87.

بناءً على الموازنة والترتيب، فإن المصالح والمفاسد يتعذر تساويها، إن لم نقل يستحيل ذلك، وإنما الذي يحصل أن لا يقع، أو لا يظفر المجتهد على وجه من وجوه الترجيح بينهما، عجزاً منه عن الوقوف على ذلك، وهذا لا يدل على مطلق العدم، لأن هناك حيثيات أو عوامل تتدخل لترجح جانباً على حساب آخر، وهذا الذي قرره ابن القيم -رحمه الله- فذهب إلى نفي وجود المساواة بين المصالح والمفاسد، فقال: «وأما المسألة الثانية وهي ما تساوت مصلحته ومفسدته فقد اختلف في وجوده وحكمه، فأثبت وجوده قوم ونفاه آخرون. والجواب أن هذا القسم لا وجود له إن حصره التقسيم بل التفصيل إما أن عدمه أولى به وهو راجح المفسدة، وإما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته بل الدليل يقتضي نفيه، فإن المصلحة والمفسدة والمنفعة والمضرة واللذة والألم إذا تقابلا فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر فيصير الحكم للغالب، وإما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع..»[1].

ومعنى ما جنح إليه ابن القيم أن هذا القسم: منه ما هو متعلق بالإنسان المكلف (الفاعل) بوصفه فرداً، ومنه ما هو متعلق بالمجتمع أو الواقع المعيش. وهما معاً لهما أثر كبير في ترجيح إما جانب المصلحة على المفسدة أو العكس. أما القول بأن هناك تساوياً بينهما فلا يتصور ذلك في تقديرنا. وإن قلنا بالتخيير، فعلى أي أساس يقع التخيير؟ وعلى أي مسلك يحصل؟ فتغليب جانب على جانب لا بد له من اعتبار أو دليل، وليس فقط ذلك على (المزاج) أو محض التشهي، وإلا صار الأمر تحكماً. فالقائلون بالتساوي لا يعدو أن يصيروا إلى التخيير. ولئن صاروا إليه فهو محض الترجيح، فإن كان لمرجح فهو معتبر، وإن كان لغير مرجح فهو تحكُّم وتقوُّل.

والمسألة حسب تصورنا لا تخلو عن أن تكون مجرد نظر فكري فحسب، وإنما الواقع الذي يهرع إليه هو اعتبار الترجيح، لا التخيير، لذلك يبدو لنا أن

---

(1) ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص16.

الأمثلة التي ساقها العز في القول بالتخيير عند حصول التساوي بين المصالح، لا يسلم له فيها بشيء. فالحق ما ذهب إليه ابن القيم. وإليه مال الشاطبي بل إنه لا يرى وقوعه في الشريعة وإن لم يجزم بذلك. قال: «فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة، وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل، وذلك في الشرعيات باطل باتفاق»[1].

وفي هذا السياق أود أن أعرج على ما ذكره أستاذنا أحمد الريسوني - حفظه الله- وهو من القائلين بالتساوي بين المصالح والمفاسد إمكاناً ووقوعاً، وهو في ذلك تابع لمن سلف ذكرهم وعلى رأسهم العز بن عبد السلام. فقال في هذا الشأن: «والذي أراه صحيحاً ولا يسعنا إنكاره، هو أن التساوي بين المصالح والمفاسد ممكن وواقع»[2]. واستدل على ذلك بدليل العقل؛ إذ لا يتصور وجود مصالح ومفاسد شتى دون أن يقع التساوي. كما استدل بالضرورة على حصول «التساوي التام في بعض الصور»[3].

تلك إذن وجهة نظر أستاذنا أحمد الريسوني ونحن نتعقبها بما يلي:

- أنه لا داعي للتمسك بالإمكان العقلي، فهذا أمر مسلَّم للجميع مثبتين ونفاة. وإنما الخلاف في وقوع التساوي.
- أنه لو سلّمنا بإمكان الوقوع، وأستاذنا الريسوني يقر في بداية تناوله للمسألة أنه نادر وقليل، لكن ما حدوده وما قيمته؟ أليس يقال إن النادر لا حكم له.
- أن الأمثلة التي أضافها للاستدلال على التساوي فيها نظر. قال: «ويمكن أن أضيف أمثلة أخرى: مثل من يبحث عن شغل، فيجد نفس العمل هنا وهنا. والأجر واحد. والشروط المتبادلة واحدة، والمسافة متساوية. فهاتان مصلحتان متساويتان. وكذلك من يذهب إلى

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص30، 31.
(2) الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص402.
(3) المرجع السابق، ص402.

السوق، فيجد السلعة التي يريد عند باعة متعددين، وهي متماثلة عندهم تماماً، وبثمن واحد. فشراؤه من أحدهم مساوٍ تماماً لشرائه من الآخر، ومن الثالث ومن الرابع. فمصلحته حاصلة هنا وهنا على حد سواء»[1].

إذا سلَّمنا -جدلاً- بهذا التساوي فهل يمكن أن يجد الباحث عن العمل نفس المقيمين عليه في طبائعهما وتصرفهما، وعنايتهما وحسن رعايتهما؟ فإذا بحث عنهما فسيجد اختلافاً كبيراً. وعلى ضوئه يتم الترجيح وينتفي التساوي. وحتى الشروط المتبادلة فالواقع يؤكد أنها تختلف باختلاف أرباب العمل والشركات وغيرهما. وقس على هذا شراء السلع، فلا تكاد تجد التساوي. ونحن نسأل المتخير بين المصلحتين المتساويتين، ما حملك على أن تختار هذه دون الأخرى؟ فإن أقر بوجه الاختيار فذلك هو الترجيح، وهذا ما نبغي. وإن لم يصرح بذلك فهذا هو العبث بعينه، وأعمال العقلاء تنـزه عن العبث كما هو مقرر ومعلوم.

ومهما يكن من أمر فإن كان أستاذنا أحمد الريسوني -حفظه الله- يعلل حتى بالأمور الغيبية، فإنه لا يبعد عندي أن ننفي التساوي بين المصالح والمفاسد بالأمور النفسية. وهي ترجع في آخر المطاف إلى نفسية المكلف في اختيار هذه المصلحة دون غيرها. والحق ما ذهب إليه ابن القيم من كون التساوي غير حاصل البتة. والله أعلم.

إذا تقرر هذا ووضح، فإني أذكر لذلك أمثلة تطبيقية صالحة للاستدلال بها على نظرية الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد، وأسوقها على هذا النحو:

أ - مسألة التترس:

هذه المسألة معناها أنه إذا تترس العدو أثناء الحرب بجماعة من أسرى

---

(1) المرجع السابق، ص403.

المسلمين ماذا يصنع آنذاك؟ هل يقضى على جميعهم أسرى وأعداء حتى لا يعود الضرر وتحل الهزيمة بالجيش أجمعين، ولربما أدى إلى احتلال الأمصار والمدائن لا قدر الله، أم نراعي في ذلك مصلحة البقاء على الأسرى المسلمين لأن حفظ أرواحهم من بين رعاية حفظ النفس؟

مسألة التترس هذه مبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد، أعني بذلك مصلحة الحفاظ على جيش المسلمين وثغورهم ومدنهم وأمصارهم من أن ينقضَّ عليهم جيش العدو، ومفسدة قتل المتترس بهم من أسرى المسلمين، فترجح لدى العلماء أنه يجوز قتل العدو والمتترس بهم من أسرى المسلمين، ولو كانوا من النساء والأطفال، إذا علم أن ذلك سيحدث نكاية في العدو، ويرفع الضرر عن كافة المسلمين، فإن قتل البعض أهون من قتل الجميع، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وعن هذه المسألة يقول ابن تيمية: «وكذلك «مسألة التترس» التي ذكرها الفقهاء، فإن الجهاد هو دفع فتنة الكفر، فيحصل فيها من المضرة ما هو دونها، ولهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يمكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك، وإن لم يخف الضرر لكن لم يمكن الجهاد إلا بما يفضي إلى قتلهم ففيه قولان»[1].

وقد بسط ابن القيم الكلام عن هذه المسألة، مقتفياً آثار من سبق وعلى رأسهم شيخه ابن تيمية، غير أنه أشار إلى أنه إذا ظهرت مصلحة الأسارى وتأكدت في الإبقاء عليهم، فإنه لا يجوز في هذه الحال رمي الترس، فقال ما نصه: «إذا تترس الكفار بأسرى من المسلمين بعدد المقاتلة فإنه لا يجوز رميهم إلا أن يخشى على جيش المسلمين، وتكون مصلحة حفظ الجيش أعظم من مصلحة حفظ الأسارى، فحينئذ يكون رمي الأسارى ويكون من باب دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، فلو انعكس الأمر وكانت مصلحة الأسرى أعظم من رميهم لم يجز رميهم. فهذا الباب مبني على دفع أعظم المفسدتين

(1) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج20، ص52-53.

بأدناهما وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما..»[1].

ويجيز الفقهاء في هذه الحال دفع المال إلى الكفار، لإنقاذ الأسرى، ولمنعهم من الإحاطة بكافة المسلمين، إذا ظهر أنه لا يمكن دفع أذاهم إلا بنصيب من المال. يقول السيوطي: «ولو أحاط الكفار بالمسلمين، ولا مقاومة بهم جاز دفع المال إليهم، وكذا استنقاذ الأسرى منهم بالمال إذا لم يمكن بغيره، لأن مفسدة بقائهم في أيديهم، واصطلامهم للمسلمين أعظم من بدل المال»[2].

ب - العمليات الاستشهادية:

من المسائل التي كثر فيها الجدل اليوم، نتيجة الجهل بالشريعة وقواعدها ووسائلها ومقاصدها، العمليات الاستشهادية التي يقوم بها المجاهدون -في حال المواجهة القائمة بين المجتمع المسلم وغيره-، للدفاع عن دينهم ومقدساتهم وأوطانهم؛ إذ بها يرعبون عدو الله وعدوهم فينكلون به ويشردون. فقد حسبها من لا فقه له -وبخاصة من الصحفيين المغرضين ومموليهم- عمليات انتحارية يلقي القائم بها بنفسه إلى التهلكة. وقد كانت تسمى هذه المسألة عند العلماء بـ«الاقتحام على العدو» أو «الانغماس في العدو»[3].

والحق أن هذه المسألة راعى العلماء في جوازها الموازنة بين ما تجلبه من مصالح من إرعاب العدو جعله يستسلم ويتراجع، أو على الأقل أن لا يهنأ له عيش، ولا يرتاح له ضمير، ولا يعرف استقراراً البتة. مثلما يحصل اليوم في فلسطين وغيرها من بلدان المسلمين المحتلة. لأجل ذلك وجدنا الفقهاء من المذاهب كافة يقولون بجواز الاقتحام على العدو، إذا كان المقتحم يرجو نكاية بالغة التأثير، ولو أدى به الحال إلى أن يقتل، فالعبرة

---

(1) ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص18.

(2) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج1، ص217.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح؟**، تحقيق: أشرف عبد المقصود، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 1422هـ/ 2002م، ص23.

إنما بحصول النكاية في العدو، لا بمفسدة قتل المقتحم.

قال ابن خويزمنداد: «فأما أن يحمل الرجل على مائة أو على جملة العسكر أو جماعة اللصوص والمحاربين والخوارج فلذلك حالتان: إن علم وغلب على ظنه أن سيقتل من حمل عليه وينجو فحسن، وكذلك لو علم وغلب على ظنه أن يقتل ولكن سينكي نكاية أو سيبلي أو يؤثر أثراً ينتفع به المسلمون فجائز أيضاً»[1].

وقال محمد بن الحسن: «لو حمل رجل واحد على ألف رجل من المشركين وهو وحده، لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع في نجاة أو نكاية في العدو، فإن لم يكن كذلك فهو مكروه، لأنه عرض نفسه للتلف في غير منفعة للمسلمين. فإن كان قصده تجرئة المسلمين عليهم حتى يصنعوا مثل صنيعه فلا يبعد جوازه، ولأن فيه منفعة للمسلمين على بعض الوجوه. وإن كان قصده إرهاب العدو وليعلم صلابة المسلمين في الدين فلا يبعد جوازه. وإذا كان فيه نفع للمسلمين فتلفت نفسه لإعزاز دين الله وتوهين الكفر فهو المقام الشريف الذي مدح الله به المؤمنين في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ﴾ [التوبَة: 111]»[2].

وهكذا ترى أن هذه المسألة التي تلكأ بعضهم في التسليم بها، فإنما هي جائزة عند العلماء، بنوها على الموازنة بين مصلحة النكاية في العدو، ومفسدة التسبب في قتل النفس. وقد بسط الكلام في هذه الموازنة العز بن عبد السلام فقال ما نصه: «التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة، لكنه واجب إذا علم أنه يقتل من غير نكاية في الكفار، لأن التغرير بالنفوس إنما جاز لما فيه من مصلحة إعزاز الدين بالنكاية في المشركين. فإذا لم تحصل النكاية، وجب الانهزام، لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام، فقد صار الثبوت ههنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة»[3].

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص242.

(2) المرجع السابق، ج2، ص243.

(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص151.

ولأهمية هذه المسألة ألف فيها ابن تيمية مصنفا بديعاً ومفيداً سماه (قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح؟) جاء فيه بعدما ذكر صور الاقتحام والانغماس في العدو، سواء كان فرداً واحداً أو طائفة مع ظنهم أنهم يقتلون، لكن مع إحداث نكاية فيه: «فهذا كله جائز عند عامة علماء الإسلام من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم، وليس في ذلك إلا خلاف شاذ. وأما الأئمة المتبعون كالشافعي، وأحمد، وغيرهما فقد نصوا على جواز ذلك. وكذلك هو مذهب أبي حنيفة، ومالك وغيرهما»[1].

والحاصل من هذا كله أن تقدير هذا الاقتحام أو الانغماس في العدو، إنما يرجع إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد، أعني بها المصالح التي ستحرزها أو ستحصل عليها الأمة، من جراء هذا الاقتحام على العدو، ولا يكون ذلك إلا بتحقيق النكاية، كما صنع الغلام الذي وردت قصته في أصحاب الأخدود، حين ظهر له مصلحة الدين جاد بنفسه. قال ابن تيمية: «إن الغلام أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدين. ولهذا جوز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صف الكفار، وإن غلب على ظنه أنهم يقتلونه، إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين»[2].

ت - المشاركة السياسية وتولي الولايات السلطانية:

القصد من المشاركة السياسية وتولي الولايات السلطانية هو إقامة المصالح ودرء المفاسد، وهذا يعُدُّ في ميزان الشرع من أفضل العبادات، كما صرح بذلك الغزالي -رحمه الله- إذ قال: «مراعاة مصالح العباد من جملة العبادة، بل هي أفضل العبادات»[3] واستدل على ذلك بقوله ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»[4].

(1) ابن تيمية، **قاعدة في الانغماس في العدو**، مرجع سابق، ص24-26.
(2) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج28، ص540.
(3) الغزالي، **ميزان العمل**، مرجع سابق، ص383.
(4) رواه البيهقي والطبراني وأبو نعيم، وغيرهم، انظر: =

فمن ثمة كان معنى السياسة على ما حكاه ابن القيم عن ابن عقيل: «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد»[1]. أو هي على حد تعبير محمد البنا «علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية، من القوانين والنظم التي تتفق هي وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص»[2].

ومهما يكن من أمر قد يبدو فيه الخلاف في تحديد معنى السياسة بين القدامى والمعاصرين، وبخاصة لما أصبحت السياسة علماً قائماً بذاته، فلا جرم أن رحاها تدور على جلب المصالح ودرء المفاسد.

إذا وضح هذا الأمر، فإن مجال المشاركة السياسية وتولي الولايات السلطانية، من أخصب مجالات تطبيق نظرية الترتيب والموازنة.

ث - من اختيار الأئمة إلى اختيار نواب الأمة:

على ضوء الترتيب والموازنة بين المصالح والمفاسد نظر العلماء في اختيار الذي تناط به مصالح الأمة، فيدير شؤونها على وفق الشريعة، فنصوا على شروط ينبغي توافرها فيه. لكن إذا تعذر وجود من ينهض بمصالح الأمة على الوجه المرضي، وانخرمت في حقه بعض الصفات المعتبرة، وهذا هو

= - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1410هـ، ج6، ص43، حديث رقم 7446.

- الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، ج10، ص86، حديث رقم 10053.
- الأصبهاني، أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 4، 1405هـ، ج4، ص237.

(1) ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص16.

(2) البنا، محمد. **السياسة الشرعية أصولها مجالاتها**: دار الهداية، 1422هـ/ 2002م، ص11-12. وانظر أيضاً:

- الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الإعلام الدولي، 1414هـ/ 1993م، ص74. ومن أراد التوسع في معنى السياسة فليراجع:
- جان دانكان، ماري. **علم السياسة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412هـ/ 1992م، ص23.

الأغلب إلا قليلاً. ففي هذه الحال لجأ العلماء إلى الموازنة بين تلك الصفات، لتقديم من هو أخف ضرراً على الأمة.

وبناء على هذه الموازنة ذهب العلماء إلى القول بولاية الفاسق، إذا كانت فيها مصلحة للمسلمين، ففي ذلك يقول الجويني: «ولو فرض فاسق يشرب الخمر أو غيره من الموبقات، وكنا نراه حريصاً مع ما يخامره من الزلات وضروب المخالفات، على الذب عن حوزة الإسلام، مشمراً في الدين لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام، وكان ذا كفاية ولم نجد غيره، فالظاهر عندي نصبه مع القيام بتقويم أوده على أقصى الإمكان، فإن تعطيل الممالك عن راعٍ يرعاها، ووالٍ يتولاها عظيم الأثر، وموقع في انحلال الأمور، وتعطل الثغور»[1].

فالجويني لا ينظر إلى مجرد فسق الفاسق فحسب، وإنما يراعي الضرر الجسيم الذي يحصل بغيابه من «انحلال الأمور». فلا جرم في هذه الحال أنه يتعين ويترجح نصب الإمام الفاسق، إذا كان غير مستنكف عن إقامة المصالح العامة.

ولما كان الفسق مراتب، وأن الفساق يختلفون في ذلك، فمنهم من فسقه أشد وأكبر، ومنهم من فسقه أخف وأدون، فإن علماء الإسلام لم يفتهم أن يوازنوا بين مراتب الفسّاق وأي درجة هم منها، فينصبون الأخف فسقاً على غيره ممن هو في أعلى درجة في الفسق. لأجل ذلك ذهب العز بن عبد السلام إلى أنه «إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقاً. وله أمثلة: أحدها: أن تعذر في الأئمة، فيقدم أقلهم فسوقاً عند الإمكان. فإذا كان الأقل فسوقاً يفرط في عُشْر المصالح العامة مثلاً، وغيره يفرط في خُمسها، لم تجز تولية من يفرط في الخُمس فما زاد عليه، ويجوز تولية من يفرط في العشر. وإنما جوزنا ذلك، لأن حفظ تسعة الأعشار بتضييع العشر أصلح للأيتام ولأهل الإسلام من تضييع الجميع، ومن تضييع الخمس أيضاً، فيكون هذا من باب دفع أشد المفسدتين بأخفها. ولو

---

(1) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص214.

تولى الأمور العامة محجور عليه بالتبذير لنفذت تصرفاته العامة إذا وافقت الحق للضرورة، ولا ينفذ تصرفه لنفسه؛ إذ لا موجب لإنفاذه مع خصوص مصلحته. ولو ابتلي الناس بتولية امرأة أو صبي مميز، يرجع إلى رأي العقلاء، فهل ينفذ تصرفهما العام فيما يوافق الحق، كتجنيد الأجناد وتوليه القضاة والولاة؟ ففي ذلك وقفة»[1].

ويستمر العز في هذه الموازنة بين رتب الفسوق، ولكن هذه المرة من جهة وقوعها في إحدى الضروريات الخمس، فيوازن بين التعرض للأموال والأنفس والأبضاع. فلا ريب أن حرمة الأنفس أكثر من حرمة الأبضاع والأموال، وحرمة الأبضاع أكثر من حرمة الأموال. وعلى ضوء هذه الموازنة تترتب أحقية الولاية في الأئمة. وفي هذا قرر أنه «إذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة، قدمنا أخفهم فسوقاً. مثل أن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس، وفسق الآخر بانتهاك حرمة الأبضاع، وفسق الآخر بالتعرض للأموال: قدمنا من يتعرض للأموال على المتعرض للدماء والأبضاع، فإن تعذر تقديمه قدمنا المتعرض للأبضاع على من يتعرض للدماء. وكذلك يترتب التقديم على الكبير من الذنوب والأكبر والصغير منها والأصغر على اختلاف رتبها»[2].

والحق أن هذه الموازنة اقتضتها صوارف الدهر، ونوائب الزمن، عدل بها العلماء عن الخروج على أئمة الجور المستبدين. وهذا عندهم من باب دفع أشد المفسدتين بتحمل أدناهما، حفاظاً منهم على أمن المجتمع وسلامة أفراده. لذلك شاعت عندهم القولة المأثورة «إمام غشوم خير من فتنة تدوم». وليس ذلك رضا به، وإنما يجوز في الظروف الاستثنائية ما لا يجوز في غيرها. وعن هذا الأمر بالذات يحدثنا ابن تيمية وهو الذي عانى من جور الحكام، حتى فاضت روحه الطاهرة في سجونهم: «المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ، لأن الفساد

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص121.
(2) المرجع السابق، ج1، ص123.

في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما»[1].

إذن فالموازنة كانت بين الخروج عن الحاكم الظالم المستبد بالسلاح، مما ينجم عنه من فتنة عارمة لا حد لها، وبين الصبر على ظلمه وفساده. وهذا لا يعني عدم مطالبته في مظاهرات سلمية بإقامة الحقوق وفعل الواجبات التي تعود على الأمة بالنفع والخير.

وإذا انتقلنا من الولاية العامة، إلى الولاية الخاصة، وأقصد بها كافة مناصب الدولة، وجدنا العلماء يستندون إلى الموازنة في القول بتحمل شأنها، مراعاة منهم لمصالح المجتمع، فالمتولي لا بد أن يكون له حيز أو جانب يتصرف فيه، فليتصرف فيه بالعدل والمصلحة ورفع الظلم عن الناس. فمن ثمة قال العلماء بجواز تولي المناصب والولايات في ظل الحاكم الجائر. ولا أجد خيراً من فصل القول في هذا الشأن من ابن تيمية، وأنقل فتواه هنا بالرغم من طولها، وعذري في ذلك أنها من الأهمية بمكان، وكذلك لمنطقها التأصيلي المحكم: «وسئل الشيخ قدس الله روحه عن رجل متولٍ ولايات، ومقطع إقطاعات، وعليها من الكلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأقطعها غيره وولى غيره فإن الظلم لا يترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه، فيسقط النصف، والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضاً، وهو عاجز عن ذلك، لا يمكنه ردها. فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعه؟ وقد عرفت نيته، واجتهاده، وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه، أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية والإقطاع، وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم، بل يبقى ويزداد. فهل يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع كما ذكر؟ وهل عليه إثم في هذا الفعل؟ أم لا؟ وإذا لم يكن عليه إثم، فهل

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج3، ص391. وانظر أيضاً:
- ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج28، ص179.

يطالب على ذلك؟ أم لا؟ وأي الأمرين خير له: أن يستمر مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادة. وإذا كانت الرعية تختار بقاء يده لما لها في ذلك من المنفعة به، ورفع ما رفعه من الظلم. فهل الأولى له أن يوافق الرعية؟ أم يرفع يده. والرعية تكره ذلك لعلمها أن الظلم يبقى ويزداد برفع يده. فأجاب: الحمد لله. نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره، كما قد ذكر: فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيره قادراً عليه. فنشر العدل، بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان، فرض على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم. وما يقرره الملوك من الوظائف التي لا يمكنه رفعها لا يطالب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالاً لا يمكن دفعها إلا بإقرار بعض تلك الوظائف، وإذا لم يدفع إليهم أعطوا تلك الإقطاعات، والولاية لمن يقرر الظلم أو يزيده، ولا يخففه كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيراً للمسلمين من إقرارها كلها، ومن صرف من هذه إلى العدل والإحسان فهو أقرب من غيره، ومن تناوله من هذا شيء أبعد عن العدل والإحسان من غيره، والمقطع الذي يفعل هذا الخير يرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم، ويدفع شر الشرير بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه هو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم يثاب، ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة، إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان. وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعامل في المضاربة والشريك، وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بإبداء بعضه من أموالهم للقادر الظالم: فإنه محسن في ذلك غير مسيء، وذلك مثل ما يعطى هؤلاء المكاسين وغيرهم في الطرقات، والأشوال، والأموال التي ائتمنوا؛ كما يعطونه من الوظائف المرتبة على

العقار، والوظائف المرتبة على ما يباع ويشترى، فإن كل من تصرف لغيره أو لنفسه في هذه الأوقات من هذه البلاد ونحوها فلا بد أن يؤدي هذه الوظائف، فلو كان ذلك لا يجوز لأحد أن يتصرف لغيره لزم من ذلك فساد العباد وفوات مصالحهم. والذي ينهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل، لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنـزلة من كانوا في طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئاً من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وسلبوا مع ذلك، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتى به الشرائع، فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان. فهذا المتولي المقطع الذي يدفع بما يوجد من الوظائف، ويصرف إلى من نسبه مستقراً على ولايته وإقطاعه ظلماً وشراً كثيراً عن المسلمين أعظم من ذلك، ولا يمكنه دفعه إلا بذلك، إذا رفع يده تولى من يقره ولا ينقص منه شيئا، وهو مثاب على ذلك، ولا إثم عليه في ذلك، ولا ضمان في الدنيا والآخرة. وهذا بمنـزلة وصي اليتيم، وناظر الوقف الذي لا يمكنه إقامة مصلحتهم إلا بدفع ما يوصل من المظالم السلطانية، إذا رفع يده تولى من يجور ويريد الظلم، فولايته جائزة، ولا إثم عليه فيما يدفعه؛ بل قد تجب عليه هذه الولاية. وكذلك الجندي المقطع الذي يخفف الوظائف عن بلاده، ولا يمكنه دفعها كلها؛ لأنه يطلب منه خيل وسلاح ونفقة لا يمكنه إقامتها إلا بأن يأخذ بعض تلك الوظائف، وهذا مع هذا ينفع المسلمين في الجهاد، فإذا قيل له: لا يحل لك أن تأخذ شيئاً من هذا؛ بل ارفع يدك عن هذا الإقطاع، فتركه وأخذه من يريد الظلم، ولا ينفع المسلمين: كان هذا القائل مخطئاً جاهلاً بحقائق الدين؛ بل بقاء الخيل من الترك والعرب الذين هم خير من غيرهم، وأنفع للمسلمين، وأقرب للعدل على إقطاعهم، مع تخفيف الظلم بحسب الإمكان، خير للمسلمين من أن يأخذ تلك الإقطاعات من هو أقل نفعاً وأكثر ظلماً.

والمجتهد من هؤلاء المقطعين كلهم في العدل والإحسان بحسب الإمكان

يجزيه الله على ما فعل من الخير، ولا يعاقبه على ما عجز عنه، ولا يؤاخذه بما يأخذ ويصرف إذا لم يكن إلا ذلك: كان ترك ذلك يوجب شراً أعظم منه. والله أعلم»[1].

وأذكر في هذا السياق، أن أحد الفضلاء عرض عليه تولي مصلحة دفع رخص بيع الخمور، فسأل عن جواز تولي ذلك قصد تقليل المفاسد الناجمة عن تلك الرخص. فلا ريب في أن بيع الخمر وشربه واعتصاره وحمله، وبالقياس الترخيص ببيعه حرام. ولكن من يقف في وجه هذا الترخيص الظالم الذي بسببه خربت البيوت، وهتكت الأعراض، وأتلفت الأرواح. فإن لم نقدر على إزالته، فعلى الأقل أن نحد من تفشيه وانتشاره. وذلك بشتى الطرق كالتماطل، وإتلاف الوثائق، والتشدد في وجود المكان المناسب على حد قولهم، وبتأليب سكان الحي للوقوف في وجه صاحبه بالشكاوى. المهم أن المتولي لهذا المنصب إذا علم من نفسه أنه سيقلل من تفاحش هذه الرخص، فإنه لا يبعد توليه. وهو خير من تولي غيره، ممن يزيد الأمر استفحالاً بأخذ الرشاوى على ذلك. فإن لم نقدر على رفع منكر الترخيص بالكلية، فعلى الأقل أن نرفع منه جزءاً، وهذا حسن. والله أعلم.

تلك إذن اجتهادات العلماء وآراؤهم في اختيار الأئمة ونوابهم لتولي الولايات السلطانية، وهي كما ترى مبنية على نظرية الترتيب والموازنة. ولقد وجد فيها دعاة الصحوة الإسلامية المعاصرة خير معين على دخول المجالس النيابية الممثلة للأمة، كالبرلمانات ومجالس الشعب. ولم يقتصر الأمر على العالم الإسلامي، وإنما شمل حتى العالم الغربي، فرأينا الدعوة إلى المشاركة في حكم غير إسلامي، أو دعم بعض المرشحين من غير المسلمبن. ولم يكن ذلك ليحصل لولا الموازنة بين المصالح والمفاسد، أعني بذلك مصالح المشاركة وما ينجم عنها من بعض المنافع، ودفع بعض المضار.

وقد كانت بعض كتب وفتاوى يوسف القرضاوي -حفظه الله- في طليعة ما أُلّف في المشاركة السياسية. ولم يخف فيها إعجابه وتمسكه بفتوى شيخ

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، ج30، ص356-360.

الإسلام ابن تيمية رحمه الله الوارد ذكرها، فأفتى بجواز المشاركة في حكم غير إسلامي، وبترشيح المرأة للمجالس النيابية، وترشيح غير المسلمين. قال بعد أن عرض أصول المشاركة وشروطها: «وجدنا فتاوى قيمة لعلمائنا الأعلام، من شيوخ الإسلام، وفقهائه العظام. الذين أجازوا تولي الوظائف السياسية، والقضائية، والقيادية، للأمراء والسلاطين الظلمة، إذا ترتبت على توليها تحقيق مصالح راجحة، أو دفع مفاسد جائحة.

وفتاويهم هذه مؤسسة على ما نسميه (فقه الموازنات) القائم على الموازنة والترجيح بين المصالح بعضها وبعض إذا تعارضت: أيها أولى بالاعتبار، وأيها أولى بالإسقاط، وأيها أحق بالتقديم، وأيها أحق بالتأخير. وكذلك الموازنة بين المفاسد والمضار بعضها وبعض إذا تعارضت. ومثلها: المعارضة بين المصالح والمفاسد: أيها يرجح الآخر في ميزان الشريعة؟ وهذه الموازنات والترجيحات تحتاج إلى نوعين من الفقه:

- فقه الأحكام والأدلة، من خلال النصوص الجزئية، والمقاصد الكلية.
- فقه الواقع على ما هو عليه، دون تهويل ولا تهوين، سواء واقع المسلمين أو واقع أعدائهم. الواقع المحلي، والواقع الإقليمي، والواقع الدولي»[1].

فالنيابة عن الأمة في مجالسها التشريعية أو «البلدية» كان عماده الأساس هو الترتيب والموازنة، التي تمخض عنها قواعد نفيسة وجليلة القدر، تعتبر بمثابة مشكاة للسالكين هذا الدرب على وجه الخصوص، مثل: درء المفاسد أو تقليلها، وجلب المصالح أو تكميلها، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وما لا يدرك كله لا يترك جله، وأن الضرر يزال، وأنه يجب تحمل أهون الشر لدفع أكبره، والإبقاء على المصلحة المرجوحة إذا تعذر تحقيق المصلحة الراجحة وهكذا.

---

(1) القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، 1417هـ/ 1997م، ص185- 186. وانظر أيضاً:
- القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، مرجع سابق، ج3، ص434.

ولم يكن ذلك سوى وسيلة من وسائل إقامة العدل في المجتمع. قال ابن القيم رحمه الله: «فإن الله سبحانه أرسل رسله، وأنـزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات. فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان. فثم شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له»[1].

جـ - الكذب المباح:

من المعلوم من الدين بالضرورة أن الكذب من الذنوب الكبائر، لا يختلف في ذلك اثنان من المسلمين، فضلاً عن إجماع الأمة على ذلك. مصداقاً لقوله ﷺ: «إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكتب عند الله صدّيقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذّاباً»[2].

فالأصل إذن في الكذب هو التحريم، لكن الشريعة بناء على الموازنة بين المصالح والمفاسد استثنت بعض الصور، التي ترجحت فيها مصلحة الكذب على مفسدة الصدق، فكان لا بد من اعتبار ما ترجح. فعن حميد بن عبد الرحمن بن عوف، أن أمه، أمَّ كُلثوم بنت عقبة بن أبي مُعيط، وكانت من المهاجرات الأول، اللاتي بايعن النبي ﷺ، أخبرته، أنها سمعت رسول الله

---

(1) ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص16، 17. وانظر أيضاً:
- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج4، ص372.

(2) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص2261، حديث رقم 5743.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص2012، حديث رقم 2607.

ﷺ وهو يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيراً أو يقول خيراً»[1]. قال ابن شهاب: «ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها»[2].

فالقصد من الكذب في هذه الأحوال إنما هو لمجرد المصلحة فقط، وأن التمسك بالصدق يحدث الضرر فيفضي إلى مفسدة أكبر. فلو صدق إنسان مثلاً في الحرب، فلا جرم أنه قد يمكِّن بذلك العدو من إحكام خطته، وسد الخلل الموجود عنده، فيضر بالمسلمين. فآنذاك يجب التدليس على العدو ومخادعته بالكذب.

وقصد الإصلاح المتوخى من الكذب المباح، فإنما فهمه العلماء من لفظ الحديث عند قوله (يصلح بين الناس) فهذا عند مباشرة الإصلاح بين الناس. وقوله (ينمي خيراً) وهذا لا يقع إلا أثناء غيابهم، فيبلغ عن هذا وذاك خيراً. ومعنى نَمَيْتُ الحديث على ما ذكره الوقشي الأندلسي: «إذا حدثت به على جهة الخير والصلاح»[3].

على أنه بناء على الموازنة بين مصالح الكذب المباح ومفاسد الصدق المحظور، ذهب العلماء إلى مجاوزة المسائل الثلاث التي وردت في الحديث، فقالوا بقياس نظائرها عليها، لأجل عظم مصلحة الكذب. وهذا مذهب الخطابي[4] والغزالي، وقد وطأ له بمقدمة مقاصدية نفيسة، تعلقت بوسيلية الكلام. جاء فيها ما نصه: «الكلام وسيلة إلى المقاصد فكل محمود

---

(1) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج2، ص958، حديث رقم 2546.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص2011، حديث رقم 2605.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص2011، حديث رقم 2605.

(3) الوقشي، هشام بن أحمد. **التعليق على الموطأ**، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/ 2001م، ج1، ص196. وانظر:
- ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج5، ص375.

(4) انظر الخطابي، **معالم السنن**، مرجع سابق، ج4، ص115.

يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً، وواجب إن كان المقصود واجباً»[1].

وقد أورد الغزالي حديث أم كلثوم الوارد ذكره فعلق عليه بقوله: «فهذه الثلاث ورد فيها صريح الاستثناء، وفي معناها ما عداها إذا ارتبط به مقصود صحيح له أو لغيره. أما ماله: فمثل أن يأخذه ظالم يسأله عن ماله فله أن ينكره، أو يأخذه سلطان فيسأله عن فاحشة بينه وبين الله تعالى ارتكبها فله أن ينكر ذلك، فيقول: ما زنيت وما سرقت... وأما عرض غيره: فبأن يسأله عن سر أخيه فله أن ينكره، وأن يصلح بين اثنين، وأن يصلح بين الضرات من نسائه بأن يظهر لكل واحد أنها أحب إليه»[2].

ويضع الغزالي ميزاناً مقاصدياً دقيقاً به يزن بين الصدق والكذب في حالة تعارضهما، وما يتولد عن كل واحد منهما من مصالح ومفاسد، لأن الشأن في هذه الموازنة أن يترتب عنها ترجيح ما غلبت مصلحته على مفسدته وفي هذا يقول: «ولكن الحد فيه أن الكذب محذور ولو صدق في هذه المواضع تولَّد منه محذور. فينبغي أن يقابل أحدهما بالآخر ويزن بالميزان القسط، فإن علم أن المحذور الذي يحصل بالصدق أشد وقعاً في الشرع من الكذب فله الكذب، وإن كان ذلك المقصود أهون من مقصود الصدق فيجب الصدق، وقد يتقابل الأمران بحيث يتردد فيهما، وعند ذلك الميل إلى الصدق أولى لأن الكذب يباح لضرورة أو حاجة مهمة، فإن شك في كون الحاجة مهمة فالأصل التحريم فيرجع إليه، ولأجل غموض إدراك مراتب المقاصد ينبغي أن يحترز الإنسان من الكذب ما أمكنه، وكذلك مهما كانت الحاجة له فيستحب له أن يترك أغراضه ويهجر الكذب، فأما إذا تعلق بغرض غيره فلا تجوز المسامحة لحق الغير والإضرار به»[3].

---

(1) الغزالي، **الإحياء**، مرجع سابق، ج3، ص146.

(2) المرجع السابق، ج3، ص147-148.

(3) المرجع السابق، ج3، ص148.

وبهذا ترى أن الحديث عن الكذب المباح، فإنما هو ضرب من إعمال نظرية الترتيب والموازنة، التي أثرت على حكم الكذب في نفسه وأصله، إلى الحكم عليه باعتبار مآله. وهذه إحدى وظائف هذه النظرية.

وبعد أن سردنا هذه النماذج التطبيقية، وعكفنا على تحليلها، وإبداء رأينا إزاءها، تأكد لدينا أنه على ضوء نظرية الترتيب والموازنة، طفق العلماء ينظّرون في قضايا ونوازل ومستجدات عصرهم، فخرجوا من ذلك بأنفس الآراء، وأقوم السبل لبناء الحضارة والعمران[1].

ثالثاً: الترتيب والموازنة بين الوسائل والمقاصد

نبيّن في هذا المبحث العلاقة المعرفية الوطيدة الترابط بين المقاصد ووسائل تحقيقها. وقد وجدنا أن هذه العلاقة لا تنفصم عراها، ولا ينتثر عقدها أو ينحل. فلا يتصور عقلاً فضلاً عن الشرع أن تكون هناك مقاصد من دون وسائل. على أن هذه العلاقة تظهر جلياً من خلال الترتيب والموازنة بين الوسائل والمقاصد.

1 - معنى الوسائل والمقاصد

يحسن في باديء النظر أن نبين معنى الوسائل والمقاصد باختصار، نرجو أن لا يكون مخلاً بالمقصود. والعزوف عن الاستطراد في بيانهما سببه كثرة الدراسات والبحوث التي تناولتهما بتدقيق وتحقيق[2].

ونقتصر هنا على تعريفين من الأهمية بمكان لعلمين بارزين في مجال

---

(1) اكتفيت بهذه النماذج التطبيقية وإلا فهناك كثير منها قد نص عليها العلماء، وبخاصة منهم العز بن عبد السلام في قواعده. انظر كذلك:
- العز بن عبد السلام، **قواعد الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص137 وما بعدها.

(2) منها:
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، مرجع سابق.
- ومخدوم، مصطفى. **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، الرياض: دار إشبيليا، 1420هـ/ 1999م. وغيرهما.

مقاصد الشريعة وهما: محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي رحمهما الله.

أما ابن عاشور فقد عرف المقاصد العامة للتشريع بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1]. وأضاف في موطن آخر أن «المقاصد: هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً»[2].

وأما علال الفاسي فقدّم تعريفاً للمقاصد اتسم بالإيجاز والدقة فقال: «المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[3].

وأما الوسائل فهي عند ابن عاشور «الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى. فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال»[4].

ويقول أستاذنا أحمد الريسوني حفظه الله مبيناً معنى الوسائل: «وأما الوسائل، فهي جمع وسيلة، وهي ما يطلب ويتخذ ويستعمل لا لذاته وإنما لتحصيل غيره. فالوسيلة شيء أو فعل يتوسل به إلى بلوغ المقصود»[5].

وقد تستعمل الوسيلة بمعنى الذريعة، وهو تعبير جارٍ عند الأصوليين. ففي

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص51.
(2) المرجع السابق، ص146.
(3) الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص3.
(4) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق ص146-148.
(5) الريسوني، **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، مرجع سابق، ص64.

ذلك يقول القرافي رحمه الله في: «وربما عبر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا، ولذلك يقولون سد الذرائع ومعناه حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور. وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك رحمه الله كما يتوهمه كثير من المالكية..»[(1)]. وقال كذلك: «والذريعة الوسيلة للشيء»[(2)]. وبيَّن أن الذريعة تجري عليها الأحكام الشرعية الخمسة من وجوب وندب وإباحة وكراهة وحرمة. وإن كان الذي يغلب عليها عند الاستعمال ما كان مفضياً إلى الفساد، لأجل ذلك قال عنها الشوشاوي: «التوصل بمباح إلى ما فيه جناح. وفائدتها: سد باب الفساد التي تؤدي إلى الفساد، وإن كانت الأسباب في نفسها مباحة»[(3)].

والحق أن كلا منهما يستعملان في التوسل والتذرع إلى ما فيه خير وصلاح، كما يستعملان فيما فيه شر وطلاح، فلأجل ذلك قال القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها، ويكره، ويندب ويباح»[(4)].

وينبني على هذه التعريفات جميعها ما يلي:

- أن نفرق بين الشيء الذي يقصد لذاته والذي هو تابع لغيره أو مستعمل لغيره. فأما الأول فهو المقصود وهو الغاية، وأما الثاني فليس بمقصود وإنما هو كالحامل والموصل إلى الثاني. فمن ثمة كانت «المقاصد هي المقصودة لنفسها. والوسائل هي التي توصل إلى المقاصد»[(5)].

---

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص450.
(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص448.
(3) الشوشاي، **رفع النقاب**، مرجع سابق، ج6، ص194.
(4) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2 ص451. انظر أيضاً:
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص449.
- الشوشاي، **رفع النقاب**، مرجع سابق، ج6، ص206.
- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص137-159.
(5) ابن جزي، **تقريب الوصول**، مرجع سابق، ص111.

- أن المقاصد مرتبطة بوسائلها، وأن الإخلال بالوسائل ينعكس حتماً على المقاصد إثباتاً أو نفياً، تعطيلاً أو تحصيلاً. ويبدو من هذا أن للوسائل تأثيراً على المقاصد من جهة تحصيلها أو عدم ذلك. كما أن للمقاصد تأثيراً آخر على جهة انتقاء الوسائل الناجعة والمناسبة لتحقيق المقاصد. لذلك قرروا من قواعد الفقه «إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة»[1].
- أنه مما ينبغي تقريره أن الوسائل تشهد التوسع والتجدد وتعرف الامتداد بحسب الزمان والمكان، وقد يقع فيها الاختلاف من جهة الاجتهاد في ابتكارها والموازنة بينها إن تعددت صورها وتباينت أشكالها، وهذا أمر نعتبره بدهياً، بخلاف المقاصد فإن الشأن فيها أن تتسم بالثبات والتحديد. كما أن الوسائل لا بد من أن تتقدم على المقاصد لأنها الحامل والباعث عليها، فلا يتصور مقاصد بدون وسائل، وفي ذلك يقول القرافي: «والوسائل يتقدم فعلها شرعاً»[2].

فإذن إعمال الوسائل مقدم على تحصيل المقاصد، وإن كانا مختلفين في الرتبة؛ إذ رتبة الوسائل دون رتبة المقاصد[3]. ومن اللطائف القرآنية التي أشار إليها ابن القيم -رحمه الله- وهي متعلقة بأولوية المقاصد والغايات على الوسائل، وأن الوسائل مقدمة على المقاصد، ما تضمنته فاتحة الكتاب المجيد من تقديم العبادة على الاستعانة تقديم الوسيلة على الغاية، فقال رحمه الله: «وتقديم العبادة على الاستعانة في الفاتحة، من باب تقديم الغايات على الوسائل، إذ العبادة غاية العباد التي خلقوا لها، والاستعانة وسيلة إليها..»[4].

---

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص452.
(2) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج1، ص155.
(3) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص588 وج3، ص1037.
(4) ابن القيم، **مدارج السالكين**، مرجع سابق، ج1، ص87.

2 - جدلية التأثير والتأثر بين الوسائل والمقاصد

تظهر هذه العلاقة الجدلية تأثيراً وتأثراً بين الوسائل والمقاصد، في كون الوسائل تأخذ حكم المقاصد اعتباراً وإهمالاً، فتصبح بذلك إما واجبة أو مندوبة أو مباحة أو مكروهة أو محرمة. فصفة الحكم الذي تكتسبه الوسائل إنما هو من جهة تأثير المقاصد. وفي بيان ذلك يقول أبو حامد الغزالي رحمه الله: «وإنما تكتسب الوسيلة الحكم والصفة من المقصد المتوصل إليه، فإنها تابعة له غير قائمة بنفسها»[1].

وقد أصبحت هذه المسألة بمنزلة قاعدة لا مراء فيها، يُتكَأ عليها في المفاضلة بين الوسائل والمقاصد. بل إنها حقيقة مقررة عند العلماء، لم أعثر على من ردها، أو خالف فيها. فمن ثمة قرر الكاساني (توفي587هـ) أن «ما كان من وسائل الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء..»[2]. وذكر في مواطن أخرى أن «الوسيلة إلى أداء المفروض مفروض»[3]. وأن «الوسيلة إلى النعمة نعمة..»[4].

وقد أكد العز بن عبد السلام ذلك فنصَّ على أن «الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»[5]. وهي القاعدة نفسها التي قررها -أيضاً- تلميذه القرافي[6] لكن هذا الاعتبار ليس على إطلاقه عند القرافي، وإنما روعي فيه بعض الوسائل التي خولفت عن مقاصدها استثناء، كدفع المال إلى الكفار قصد فداء الأسارى. وهذا ما نبه عليه القرافي بقوله: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا...»[7].

---

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج2، ص177.
(2) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج2، ص171.
(3) المرجع السابق، ج2، ص4.
(4) المرجع السابق، ج3، ص143.
(5) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص168 وج1، ص175.
(6) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج2، ص452.
(7) المرجع السابق، ج2، ص452، وانظر أيضاً:
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، 449.

وإذا كان القرافي يتفق مع شيخه العز في كون الوسائل تسقط بسقوط المقاصد، فإن بعض المحققين اعتبر عبارة القرافي من التنبيه الثاني عند قوله: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة». عبارة غير محررة، فيها شيء من التجوز. وممن نبه إلى هذا أحمد بن عبد الرحمن الشهير بابن حلولو القيرواني (توفي898هـ)[1] فقال: «إن الحكم بأن القصد حرام والوسيلة جائزة خلاف المعقول. نعم إن الشيء قد يكون عند تجرده مشتملاً على مفسدة فيمنع، ثم إذا أفضى إلى مصلحة راجحة أو اشتمل عليها اضمحلت تلك المفسدة في نظر الشرع وصارت مصلحة مأموراً بها»[2].

والحق ما قال ابن حلولو، ذلك أن الوسيلة انتقل حكمها من المنع إلى الجواز، فهي محرمة باعتبار حالها لا باعتبار مآلها، فإن مآلها ومقصدها نقلها من حكم الحرمة إلى حكم الوجوب، فصارت إذن مرتبطة بتغير حكم المقصد لا بالنظر إليها في ذاتها، من حيث كونها وسيلة لمحرم، لأن الوسائل لا تستقل بالأحكام في ذاتها مجردة عن مقاصدها، بل إنها تابعة لمقاصدها في الحكم.

ولما كانت الوسائل تستمد قوتها وفضلها بحسب قوة وفضل المقاصد، فلا جرم أن كانت تابعة لها في الفضل والقوة والرتبة. إذ «فضل الوسائل مرتب على فضل المقاصد»[3].

وجعل الوسائل تابعة لحكم المقاصد هو الذي صرح به -كذلك- ابن

---

(1) هو أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق اليزليتني الشهير بحلولو القروي أحد الأئمة الراسخين في المذهب المالكي الحافظين لفروعه. لم يذكر التنبكتي تاريخ وفاته بالتحديد وإنما اكتفى بالنقل عن تلميذه أحمد بن حاتم المغربي أنه سنة خمس وسبعين لايزال على قيد الحياة. انظر كذلك:
- التنبكتي، **نيل الابتهاج**، مرجع سابق، ج1، ص134.
- مخلوف، **شجرة النور الزكية**، مرجع سابق، ج1، ص259.

(2) ابن حلولو، أحمد بن عبد الرحمن أبو العباس. **التوضيح في شرح التنقيح**، بهامش شرح تنقيح الفصول، تونس: المطبعة التونسية، 1328هـ/ 1910م، ص405 .

(3) السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **القواعد الصغرى**، تحقيق: عادل الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الجيل، 1414هـ/ 1994م، ص105.

القيم رحمه الله، لكن ربطه بجهة الإفضاء، أعني بحسب إفضاء تلك الوسائل إلى المقاصد والغايات. ويترتب عن كلامه هذا أن الإفضاء قد يختلف من جهة القطع والظن أو التقريب والتغليب، وذلك بحسب قوة التأثير وشدة التأثر بين الوسائل والمقاصد، وفي بيان هذا يقول: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي -في كراهتها والمنع منها- بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات -في محبتها والإذن فيها- بحسب إفضائها إلى غايتها. فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرَّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له، ومنعاً أن يُقرَب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء النفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء... ومن تأمل مصادرها ومواردها [يعني الشريعة] علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها، والذريعة: ما كان وسيلة وطريقا إلى شيء»[1].

وعلى هذا النهج جرى الشاطبي فقال: «وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث»[2].

3 - الوسائل والمقاصد من التعدد والتجدد إلى التنافر والتعارض

ويترتب عن هذه العلاقة العلمية والمنهجية المبنية على جدلية التأثير والتأثر بين الوسائل والمقاصد، في نسق تكاملي ومعرفي أنه لا يُعرى مقصد

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص135.
(2) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص212.

عن وسيلته، أو وسائله المحققة لوجوده وتفعيله في الواقع، وأن المكلف ينبغي له أن يتأخى أنجع الوسائل وأفضلها وأشرفها، حتى لا يقع هناك تضاد بين الوسائل والمقاصد فتكون النتيجة معكوسة. لأجل ذلك ينبغي المفاضلة والموازنة بين الوسائل نفسها، فرب وسيلة تكون واجبة التحصيل وأخرى مندوبة، وواحدة قريبة وأخرى بعيدة المنال، فيصار إلى الواجب والقريب على المندوب والبعيد، ولا ينتقل إلى غيره إلا لاعتبارات مقاصدية ملحوظة.

وبالموازنة بين الوسائل تختلف الأجور والآثام كذلك، وقد نص عليه العز في قواعده فقال: «وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها»[1].

وحينما تتعدد الوسائل قياساً إلى المقصد الواحد، فإنه لا مناص من الموازنة بينها لاختيار أفضلها وأقواها للمقصد، وفي هذا يقول ابن عاشور: «وقد تتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً، فتقدمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل... فإذا قدرنا وسائل متساوية في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها سوت الشريعة في اعتبارها. وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ الوسائل ليست مقصودة لذاتها»[2].

ولئن كانت الموازنة بين الوسائل المتعلقة بالمقصد الواحد أمراً مسلماً به، فلا جرم أن حصول ذلك -أيضاً- بقدر كبير جداً بين الوسائل المتعلقة بمقاصد أخرى مما ينبغي مراعاته. ويقع هذا عند حصول التعارض، فعلى المكلف إذ ذاك أن يختار أحسن الوسائل وأقواها. ومثال ذلك ما ذكره العز بن عبد السلام كـ«التوسل إلى تخليص مسلم من القتل أفضل من التصدق بشق تمرة»[3].

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص166-173.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص149.

(3) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع السابق، ج1، ص177.

وقد انقدح عندي من هذا أن الوسيلة التي تأخذ حكم المقصد هي الوسيلة المرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، بحيث لا يمكن تحصيل المقصد إلا بها، فإذا سقط المقصد سقطت الوسيلة بالتبع. وكذلك إذا تعطلت تعطل هو الآخر، وإن كانت أدون منه في الرتبة. من هنا يمكن أن نقسم ارتباط الوسائل أو علاقتها بالمقاصد إلى ضربين:

- ما له علاقة وثيقة الصلة بالمقصد، فهي منه وإليه تأثيراً وتأثراً، ونسميه علاقة ارتباط. ونمثل له بالطهارة مع الصلاة، فإن الطهارة وسيلة إلى تحقيق الصلاة، والصلاة لا تتم إلا بهذه الوسيلة لا بغيرها البتة.
- ما له علاقة لا يترتب عنها تأخير المقصد، وإنما هي مكملة للوسيلة أو الوسائل الأصلية، ونسميها علاقة كمال أو تكميل. كالاستعداد للجهاد، فإنه «من باب وسائل الوسائل»[1]؛ إذ الجهاد ليس مقصوداً لذاته، وإنما يتوسل به إلى إقامة الدين، والدفاع عنه، ونصرته.

ومما يترتب على جدلية التأثير والتأثر بين الوسائل والمقاصد - في إطار نظرية الترتيب والموازنة - أن المقاصد قد تغير من أحكام الوسائل، وتنقلها من حكم إلى آخر، وأن المقصد الواحد قد يكون له وسائل متعددة، يفضل بعضها بعضاً. حتى يتسنى للمكلف أن يكون في سعة من أمره في اختيار الوسائل والمفاضلة بينها، وما ينبغي تقديمه منها وما يستحق التأخير. وليس المعتمد في ذلك النص الشرعي المباشر فقط، وإنما الرجوع في ذلك إلى أدوات منهجية ومعرفية وعلى رأسها الاستقراء والتجربة. وقد عبَّر عن هذا الذي رمناه في بحثنا ههنا أستاذنا أحمد الريسوني حفظه الله حين أكد أن «المقصد إذا كان واجباً، يمكن أن ينقل حكم الوسيلة من الإباحة إلى الوجوب، وكذلك المقصد المندوب، يكون لوسيلته حكم الندب حتى لو لم يرد فيها نص شرعي بذلك»[2].

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص167.

(2) الريسوني، **الفكر المقاصدي**، مرجع سابق، ص106.

4 - إشكال وجواب

أما الإشكال فنصوغه بما يلي: هل يمكن أن نقول -بناء على الترتيب والموازنة- بتعارض الوسائل مع المقاصد كما زعم القرافي -رحمه الله- حيث ذهب إلى «أن الوسائل أبداً أخفض رتبة من المقاصد إجماعاً» وهذا أمر مسلّم به، لكن الذي أعتبره فيه نظر، وليس في رأيي من جيد القول أنه قال مباشرة بعدها: «فمهما تعارضا، تعين تقديم المقاصد على الوسائل، والصلاة مقصد، ولذلك قدمنا الركوع والسجود اللذين هما مقصدان على السترة التي هي وسيلة»[1]. أم أن المقاصد المطلوبة لم تستعمل لها الوسائل المشروعة فمن ثمة ظهر التعارض، لأن تلك الوسائل الباطلة لم تفض حتما إلى المقاصد المطلوبة إلا بضرب من الحيل؟

إن الوسائل الحقة تفضي إلى المقاصد الحقة والعكس بالعكس، ولا يسمى ذلك تعارضاً حتى نقول بتقديم المقاصد على الوسائل، وإنما الحاصل أن المقاصد لا يمكن أن تتحقق من غير وسائلها، فهي مرتبطة بها ارتباط السبب بمسببه والمقدمة بنتائجها. فلذلك لا يتصور وقوع التعارض بين أمرين رتبتهما مختلفة، وأعني بذلك ما قرره القرافي نفسه من أن الوسائل أخفض من المقاصد، وحكى في ذلك الإجماع.

ثم إن قلنا بالتعارض بينهما جاز لنا القول بترجيح أحدهما على الآخر. ومعلوم أن الترجيح لا يقع بين المختلفين أصلاً في الرتبة والقوة. وإنما يقع بين أمرين يردان على محل واحد. وإن قلنا -جدلاً وافتراضاً- بالترجيح بين الوسائل والمقاصد، فلا جرم أن اختيار أحدهما وترجيحه على حساب الآخر، مما لا علاقة له به، هو تحكم، لأنه لو حصلت بينهما علاقة لاتحدا. ولصارت العلاقة بينهما إما علاقة ارتباط أو علاقة تكامل.

أما المثال الذي ساقه القرافي رحمه الله للاستدلال به على تعارض الوسائل مع المقاصد فلا ينتهض لما يلي:

---

(1) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج1، ص107.

- أن الصلاة واجبة والسترة واجبة، فالأولى واجبة وجوباً مقاصدياً، والثانية واجبة وجوباً وسيلياً، وهما مما لهما علاقة ارتباط وصلة ما لم يحصل هناك طارىء يتعذر معه وجود الوسيلة، أو تحقيق المقصد بتلك الوسيلة، وإن اختلفا في الرتبة والحكم.
- سبق لنا أن قررنا آنفاً أن المقاصد قد تُغيِّر من أحكام الوسائل، وتنقلها من حكم إلى آخر. إذا ثبت هذا وتقرر فإن تعذر السترة في الصلاة أو انعدامها لظرف ما يصيِّرها في حكم المفقود، فصارت الصلاة واجبة على تلك الحال، وبتلك الوسيلة المتاحة والميسرة، وليس هذا ضرباً من التعارض؛ إذ التعارض يقتضي رفع أحد المتعارضين وإبقاء الآخر، حيث يتعذر الجمع بينهما.

وهذا يقع مثله فيما هو منصوص عليه كالتيمم عند فقدان الماء أو لعذر أصاب المكلف. وقد يقع في غير المنصوص عليه كما هو الشأن في هذه الحال، وهو انعدام السترة أو فقدان الطهورين.

- أن الصلاة من غير سترة، لعذر شرعي مقبول لا أحد يقول ببطلانها، لأنه إما أن يتحقق المقصد الذي هو الصلاة، وإلا فلا. فوجب تحقيق المقصد إذا تخلفت الوسيلة وحيل بين وجودها. فكيف نسلِّم إذن بالتعارض؟.
- أن التعارض الحقيقي بين الصلاة والسترة هو الذي يؤدي إلى بطلان أحدهما، وبخاصة الصلاة التي في رتبة المقاصد، وهذا ما لم يحصل. والمقاصد مقدمة على الوسائل فوجب العناية بها، ثم إن التساهل يقع في الوسائل، ولا يحصل في المقاصد.

والحاصل من هذا كله أنه ينبغي إعادة النظر في قضية تعارض الوسائل مع المقاصد، فالتعارض وهمي وليس حقيقياً، وذلك إما أن تلك الوسائل لم تعد موافقة لتلك المقاصد نتيجة تغير المحل، أو أن تلك الوسائل ليست من صميم تلك المقاصد ولا علاقة لها بها، وكلا الأمرين يبطل دعوى التعارض.

على أن ما قررته هنا لا يرده ما قرره المقري في قواعده من أن «مراعاة

المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً»[1] فذلك أن معناه أن نهتم للمقاصد ونحرص على مراعاتها وتحصيلها أكثر من اهتمامنا البالغ بالوسائل، حتى لا تنقلب فتصير مقاصد. وهذا يقتضي أن نميز كما قال يوسف القرضاوي -حفظه الله- «بين الأهداف الثابتة والوسائل المتغيرة»[2].

وكل هذا قطعاً ليس من باب تعارض الوسائل مع المقاصد؛ إذ ليس هو المسلك الحق عندي، بحيث لا أرى أن هناك تعارضاً بينهما كما جرى عليه القرافي ومن تبعه من مثل مصطفى مخدوم في أطروحته[3].

وينبني على الترتيب والموازنة بين الوسائل والمقاصد أن يقع التسامح والاغتفار في جانب الوسائل ما لا يقع مثله في حق المقاصد، فأبيح لأجل ذلك المنهي عنه للحاجة اعتباراً لوسيليته، على خلاف المقاصد، فإنها لا تستباح من جهة الحفظ العدمي إلا عند الاضطرار[4].

والحاصل من هذا أن الموازنة بين الوسائل والمقاصد أمر جليل القدر، عظيم النفع؛ إذ عدم الإلمام به موقع في الزلل والخطأ، سواء في العلم أو العمل، وأقصد بالعمل ما ينشأ به العمران البشري. وهذا يرجع بالأساس إلى الموازنة السليمة والعلمية بين الوسائل والمقاصد، وإدراك أن الوسائل أخفض من المقاصد. وأن للواقع وما ينجم عنه من تغير أثراً كبيراً على جريان التغيير في الوسائل.

وخلاصة هذا الباب أقيده في هذا اللباب، وأعني به أن نظرية الترتيب والموازنة لها قواعدها وأسسها التي تنبني عليها، وقد رأينا جانباً منها وبخاصة في أثناء تناول بعض التطبيقات. وأكتفي هنا بذكر بعضها، منها:

---

(1) المقري، **قواعد الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص60.

(2) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط**، الرباط: دار الآمان، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1414هـ/ 1993م، ص139.

(3) مخدوم، "**قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**"، مرجع سابق، ص283.

(4) المرجع السابق، ص287.

القاعدة الأولى: إذا تعارضت مصلحتان أو حسنتان قدم أحسنهما وأرجحهما على مرجوحهما.

القاعدة الثانية: إذا تقابلت المصلحة والمفسدة حكم للغالب منهما.

القاعدة الثالثة: درء المفاسد أولى من جلب المصالح أو دفع الضرر أولى من جلب النفع.

القاعدة الرابعة: تباح المفسدة إذا عارضتها حاجة.

القاعدة الخامسة: المصالح إذا تزاحمت قدم أهمها وأجلّها.

القاعدة السادسة: دفع أشد المفسدتين بأخفهما.

القاعدة السابعة: حفظ الأكثر بتفويت الأقل.

القاعدة الثامنة: حفظ البعض أولى من تضييع الكل.

القاعدة التاسعة: الضرر لا يزال بالضرر.

القاعدة العاشرة: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

القاعدة الحادية عشر: الاحتياط للمصالح بتقدير وجودها.

القاعدة الثانية عشر: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما.

الخاتمة

انطلق هذا البحث من أطروحته التي حددها في كيفية الاستفادة من علم أصول الفقه، بوصفه منهجاً علمياً ومعرفياً، يمكن إعماله وتوظيفه في كافة العلوم الإنسانية. ذلك أن علم أصول الفقه يعبر عن عمق التفكير العلمي والمنهجي عند المسلمين، من خلال ما شهده من تطور وتجدد عبر تاريخه. وذلك هو الشأن في المناهج العلمية والمعرفية أن تواكب تطور العصور والدهور، وتنأى عن الجمود والقصور.

ولقد تحدث بعض الدارسين عن علم أصول الفقه بوصفه منهجاً علمياً، فلم يتوسعوا في بيان ذلك. وكذلك فإن فريقاً آخر منهم يئسوا من أن يكون له صلة بالمنهج العلمي، بله أن يستفاد منه أو تنعكس آثاره على العلوم كافة، فعدّوه علماً تجريدياً صرفاً، بل منهم من تنكّر لفضل هذا العلم وأهميته.

من هنا جاءت هذه الدراسة لتكشف عن وجه من وجوه المنهجية العلمية عند الأصوليين، فكان لا بد من أن تثبت ذلك عبر تحليلها لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة. فكان القسم الأول منها منصباً على بيان نظرية الدليل، والثاني متعلقاً بنظرية الترتيب والموازنة.

ومن خلال البحث في النظريتين، للاستدلال بهما على الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، خلصنا إلى نتائج علمية متواضعة، نقيد أهمها في ما يلي:

- علم أصول الفقه علمٌ يدخل في عمق التفكير العلمي والمنهجي، فله علاقة بعلوم المناهج أكثر وأعمق من أن ينحصر دوره في الفقهيات، والخلل في المعرفة ناتج عن الخلل في المنهج.

- مفهوم الدليل الذي أخذ به المتكلمون، لا يمكن الاعتماد عليه في توضيح وبيان الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، لكونه مفهوماً ضيقاً. فترجح أنه لا بد من حمله على معنى أوسع منه، وهو الذي أخذ به الأصوليون الفقهاء، لأن المنهج العلمي في شتى ضروب المعرفة يقتضي الجمع بين القطعية والظنية من حيث الاستعمال.

- التوسع في بيان نظائر الدليل: (الحجة، البرهان، الأمارة، الآية...) فلا يوجد -حسب علمي- من تناولها بالدرس والتحليل. وقد أرجعها هذا البحث إلى جذورها اللغوية وأصولها القرآنية. فتأكد أن الأصوليين إنما استعملوها بشيء من التجوُّز، لأن منها ما يفيد القطع بحسب الوضع: (البرهان، الحجة، السلطان)، ومنها ما يدل على غلبة الظن: (الأمارة والعلامة).

- كشف البحث عن أثر مفهوم الدليل في كثير من المباحث والمسائل الأصولية، وأن الخلاف فيها يرجع في معظمه إلى الخلاف في مفهومه، كالاستحسان ومراعاة الخلاف مثلاً. فكان لا بد من إرجاع القضية إلى أصلها الأول. فلم يعد من المسلَّم به أن علم أصول الفقه هو «كلام في أدلة الفقه» أو «أدلة الأحكام» وكفى، وإنما الذي أصبح واضحاً أن مفهوم الدليل له انعكاس وأثر مهم، سواء على الحكم الشرعي من جهة قطعيته وظنيته، أو المباحث الأصولية نفسها.

- بيان أن الشريعة لها قصد في تنوع الأدلة من قطعية وظنية، حتى تسع الحياة برمتها ومستجداتها. وهذا من طبيعة المنهج العلمي، وأن الخلاف بين الفريقين، إنما مرده إلى خلاف كلامي مذهبي، وأن الجميع ما فتىء يأخذ بالأدلة جميعها قطعية وظنية.

- تحرير القول في الأدلة الأربعة: (الكتاب والسنة والإجماع والقياس). وخلصنا إلى أن الخلاف قد شمل الإجماع والقياس، فلم يبق إلا دليلا الكتاب والسنة، وما عداهما هو قواعد أصولية، أو أدلة على وجه الإجمال كما نصوا على ذلك. فالإجماع لا يستقل بنفسه، وإنما لا بد أن يكون له

مستند، وأما القياس فهو كذلك يرجع إلى النص الشرعي. فترجِّح مسلك الغزالي في كونه يندرج ضمن طرق الاستثمار وحاصله (التمسك بالعموم).

- بيان رتبة العقل من بين الأدلة عند ثلاثة مذاهب: المذهب الظاهري (ابن حزم)، والمذهب الاعتزالي، والمذهب الأشعري، فكانت النتيجة أن الدليل العقلي حجة في الشريعة، وهو المعبر عنه بـ(الميزان) أو (القسطاس المستقيم). وقد رصد البحث في هذه المسألة بعض المباحث الأصولية التي لا مستند لها سوى النظر العقلي: (البراءة الأصلية، التخصيص بالعقل، الاستصلاح). وأكدنا أن دليل العقل ينبغي إعماله بتوازن واعتدال وتوسط دون غلوّ ولا شطط. واقترحنا أن يكون مبحثاً ضمن المباحث الأصولية في حجية العقل وطرق وكيفية إعماله.

- إعادة النظر فيما سمي بالأدلة المختلف فيها، بالكشف عن حقيقة ذلك الخلاف والوقوف على حقيقته. فخلصنا من ذلك إلى أن الخلاف في بعضها، فإما أنه خلاف مذهبي، أو خلاف وهمي. مثل ما حصل مع شرع من قبلنا. فإن الخلاف فيه لم يعد له موطن في الدراسات الأصولية المعاصرة، وأنه ليس من المعقول قبول بعض الآراء الأصولية فيه، وبخاصة التي توهمت أنه يعني الأخذ بما ورد في كتب أهل الكتاب. وأكدنا أن يدرج ضمن مباحث الكتاب. وكذلك الشأن في قول الصحابي.

- ومن أكثر نتائج هذا البحث أهميّةً وتمثل زبدته، أنه جمع قواعد، وصاغ مثيلاتها لنظرية الدليل. سميناها بـ(قواعد نظرية الدليل)، لم يسبق لأحد من الباحثين أن جمعها أو درسها، وهي تمثل قواعد علمية ومنهجية، ولا أدّعِي أنني استوعبتها أو استقريتها.

- بيان علاقة الترتيب والموازنة بمقاصد الشريعة الإسلامية، وأنها معيار مهم. كما أكدنا أن الأصوليين لم يعرفوا الموازنة، وأن التعريفات المعاصرة تعريفات ملفقة أو مركّبة من كلام القدامى، فأتينا بتعريف أكثر تحديداً ودقة وهو «مقابلة المصالح والمفاسد بنظائرها أو نقائضها، والحكم على ما غلب منها استجلابا أو درءاً». وأن نظرية الترتيب والموازنة تعني ذلك النسق الفكري

والتصور المنهجي الذي جرى عليه علماء الأصول في كافة مباحثهم ومسائلهم.

- الكشف عن أهمية الموازنة للمجتهد والمكلف معاً، فالمجتهد على مستوى التحصيل والمعرفة القبلية، وعلى مستوى التنـزيل بمراعاة الواقع المعيش، أما المكلف فبفهم تراتبية الأحكام الشرعية، وبإتقان العمل واختيار المناسب منه، وأكدنا أن تارك الموازنة آثم شرعاً.

- أن الأحكام الشرعية متفاوتة من وجوه كثيرة (أجورها، مصالحها، كونها وسائل...). ونبهنا في أثناء ذلك على أن المساحة بين أعلى رتبة الواجب وأدناه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى المندوب غير محددة أصولياً، ليس فيها معايير معينة، وحاولنا أن نرجع ذلك إما إلى المصالح بعامّة كما صنع القرافي، أو إلى دلالة النصوص الشرعية وصيغها. والحق أن هذا الإشكال لا يزال في حاجة إلى البحث.

وقد أكدنا أن القول بأفضلية الواجبات الكفائية على الواجبات العينية معتبر من جهة تفاوت المصالح، وحررنا في ذلك محل النـزاع بين العلماء في شأن هذه المفاضلة بين الواجبين، من كونها لم تنصب على محل واحد، فاقتضى منا أن نجمع بين كلامهم، وذلك أن الواجبات العينية دعامة أساسية للواجبات الكفائية، وأن تفضيل الواجبات الكفائية على الواجبات العينية لا يحمل على الإطلاق، وإنما بحسب قوة مصلحة ذلك الواجب الكفائي، لأن لها صلة بفقه العمران، وبينّا أن التفريط في الواجبات الكفائية يوشك أن يقع مثله في الواجبات العينية كما هو واقع الحال.

- أن المباحات نفسها مراتب من جهة تعلقها بخدمة الواجبات. وتطرقنا إلى قاعدة تقييد المباح لأنها مبنية على الترتيب والموازنة. وكشفنا عن بعض وجوه تقييد المباح التي لم نعثر على مثلها عند غيرنا -والله أعلم- كالتقييد باعتبار مآل الفعل المباح، أو باعتبار حال المكلف في نفسه، أو باعتبار الحال العام للمكلفين من اليسر والعسر، وأحوالهم في معاشهم ودينهم وأخلاقهم.

- بيان أن وجود المصالح الخالصة موجودة باعتبار النظر فيها في ذاتها،

لا باعتبار تحصيلها، فجمعنا بذلك بين قولي المثبتين والنفاة. كما أن القول بتساوي المصالح كما ذهب إليه العز وغيره، لا يمكن أن يقع، وقررت أن القول بذلك إنما هو عجز من بعض المجتهدين عن إدراك وجوه الترجيح بين المصالح والمفاسد. وأبطلت هذه الدراسة القول بالتخيير لكونه يتنافى مع الموازنة والترتيب، وأتيت في ذلك بأمثلة من صميم الواقع.

- أكدنا أن الوسيلة التي تأخذ حكم المقصد هي التي لها علاقة به. وقد خلصنا من ذلك إلى أن ارتباط الوسائل بالمقاصد على ضربين: الأول ما له علاقة ارتباط لكونه شديد الصلة بمقصده. والثاني: ما له علاقة تكميلية أو تكامل. وكان من نتائج هذه الدراسة أن المقاصد يمكن أن تغير من حكم الوسائل، وأن المقصد الواحد قد تكون له وسائل متعددة مما يستدعي الموازنة بينها.

وقد بينا أن رأي القرافي في شأن تعارض الوسائل مع المقاصد واهٍ بالرغم من علو كعبه في علوم الشريعة. وأكدنا أن الوسائل الحقة تفضي إلى مقاصدها لارتباطها بها. وأن القول بالتعارض يعني أن أحدهما ليس من صميم الآخر، أو ليست له به علاقة البتة. ورددنا عليه قوله بالترجيح لأن القول بالترجيح لا يقع بين المختلفين أصلاً، وإنما يقع بين المتقاربين.

والحاصل مما سبق أن هذا البحث قد أثار قضية جديرة بالدراسة والبحث وهي قضية الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، حلل فيها نظريتين مهمتين وهما: نظريتا الدليل والترتيب والموازنة، بحيث تشكلان نسقاً فكرياً ومنهجياً عند علماء أصول الفقه. وهو يرمي من خلال ذلك إلى الإسهام في كيفية تطوير أدوات معرفية ومنهجية من خلال تراثنا الإسلامي الرفيع، حتى لا نظل عالة على غيرنا. فلا حضارة بغير علم، ولا علم بغير منهج، ولا منهج بغير أصالة.

هذا ما يسر الله تعالى دراسته وإنجازه، فإن جاء على الوجه المطلوب فذاك من توفيق الله عز وجل، فله الفضل والثناء الحسن، وإن قصرت فيه - ولا شك في أن كل عمل بشري معرض للتقصير والنقص- فحسبي أنني نبهت على عمق القضية، سائلاً المولى عز وجل أن يأجرني على نيتي ويقيل عثرتي. فهو حسبنا ونعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

- أبو زهرة، محمد. **ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه،** القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه،** بيروت: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- ابن أبي الضياف، التونسي. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان،** تونس: المطبعة الرسمية، 1319هـ.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث والأثر،** تحقيق: أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ/ 1979م.
- ابن الجلاب، أبو القاسم عبيد الله بن الحسين. **التفريع،** تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1987م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،** بيروت: دار الثقافة، 1359هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن أبو الفرج. **الموضوعات،** تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، 1386هـ/ 1966م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمرو. **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،** تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، 1419هـ/ 1999م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى،** تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م.
- ابن السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول،** تحقيق: محمد هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996
- ابن الشاط، قاسم بن عبد الله بن محمد. **إدرار الشروق على أنواء البروق،** بهامش الفروق، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).

- ابن الصديق، عبد الحي بن محمد. **نقد مقال في مسائل من علم الحديث والفقه وأصوله وتفضيل بعض المذاهب،** (د. م.)، (د. ن)، ط. 1، (د. ت.).
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، **علوم الحديث،** تحقيق: نور الدين عتر، بيروت: دار الفكر المعاصر، (د. ت.).
- ابن العربي، أبو بكر محمد. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي،** بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- ابن العربي، أبو بكر. **القبس شرح موطأ مالك بن أنس،** تحقيق: محمد ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م.
- ابن العربي، أبو بكر. **المحصول في أصول الفقه،** تحقيق: حسين علي اليدري، عمان: دار البيارق، 1420هـ.
- ابن العربي، محمد. **أحكام القرآن،** تحقيق: علي البجاوي، بيروت: دار الفكر، 1412هـ/ 1992
- ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر. **المقدمة في الأصول،** تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م.
- ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن. **القواعد والفوائد وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية،** تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م.
- ابن اللحام، علي بن محمد أبو الحسن. **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، 1422هـ/ 2001م.
- ابن المنير، أحمد. **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال «بهامش الكشاف»،** القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، (د. ت.).
- ابن النجار الفتوحي، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير بمختصر التحرير،** تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي. **مختصر التحرير في أصول فقه الاسدة الحنابلة،** القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1367هـ/ 1948م.
- ابن بدران، عبد القادر. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1985
- ابن برهان، أبو الفتح أحمد البغدادي. **الوصول إلى الأصول،** تحقيق: عبد الحميد أبي زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، 1403هـ/ 1983م.
- ابن تيمية، أبوالعباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية في نقض**

كلام الشيعة والقدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرباط: مكتبة المعارف، 1419هـ/ 1998م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، بيروت: دار الفكر. (د. ت.).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1403هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين المسمى بنصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**، تحقيق: عبد الصمد شرف الكتي، بيروت: مؤسسة الريان، 1426هـ/ 2005م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: محمد الحلواني ومحمد شودري، بيروت: دار ابن حزم، 1417هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: محمد بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1392هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مسألة المرابطة بالثغور أفضل أم المجاورة بمكة شرفها الله؟**، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 1422هـ/ 2002م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **رسالة الألفة بين المسلمين**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ/ 1996م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، الرباط: مكتبة المعارف، 1419هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح؟**، تحقيق: أشرف عبد المقصود، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 1422هـ/ 2002م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، الرباط: مكتبة المعارف، (د.ت.).
- ابن جزي، محمد بن أحمد. **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق محمد علي فركوس، الجزائر: دار الأقصى، 1410هـ/ 1990م.
- ابن حبيب، عبد الملك. **تفسير غريب الموطأ**، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/ 2001
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: عادل

أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1995م.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1989
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين. **إنباء الغمر بأنباء العمر**، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/ 1983
- ابن حلولو، أحمد بن عبد الرحمن أبو العباس. **التوضيح في شرح التنقيح**، بهامش شرح تنقيح الفصول، تونس: المطبعة التونسية، 1328هـ/ 1910م .
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار النهضة، (د.ت.).
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، (د. ت.).
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل**، تحقيق: أحمد الشرقاوي إقبال، 1408هـ/ 1988م.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين**، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين، لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/ 1998م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **مجموعة رسائل ابن عابدين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (د. ت.).

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، (د.ت.).
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (د.ت.).
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، جدة: دار ابن الجوزي، 1419هـ/ 1998م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ/ 1996
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1394هـ/ 1974م.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام**، تحقيق ودراسة: محمد جمعة كردي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1416هـ/ 1996م.
- ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، 1421هـ/ 2000م.
- ابن عطية، عبد الحق. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1395هـ/ 1975م.
- ابن عقيل، أبو الوفا علي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 1999
- ابن عمر، عمر بن صالح. **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، عمان: دار النفائس، 1423هـ/ 2003م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، (د. ت.).
- ابن فرحون، إبراهيم. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: مأمون الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م.
- ابن فورك، محمد بن الحسن. **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد الأصفر، القاهرة: دار الإشراق، 1409هـ/ 1989م.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر في**

أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ/ 1981م.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، (د.ت.).
- ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تعليق: مصطفى الشلبي، جدة: مكتبة السوادي، 1415هـ/ 1995م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق: فتحي السيد، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/ 2004م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الفوائد**، بيروت: دار الفكر، 1416هـ/ 1996م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (د.ت.).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الفكر، 1402هـ/ 1982
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر، 1410هـ/ 1990
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).
- أبو حيان، التوحيدي. **رسالة أبي حيان التوحيدي في العلوم**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.).
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007
- أبو زيد، أحمد. **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن**، الرباط: مكتبة المعارف، 1986م.
- أبو سليمان، عبد الوهاب. **الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية**، جدة: دار الشروق، 1404هـ/ 1984
- أبو غدة، عبد الفتاح. **الرسول المعلم وأساليبه في التعليم**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ/ 1996

- أبو يعلى، الفراء محمد بن الحسن. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المباركي، بيروت: مؤسسة بعنيوة، 1414هـ/ 1993
- الأبياري، علي بن إسماعيل. **الورع**، تحقيق: فاروق حمادة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1407هـ/ 1987م.
- إسماعيل، فاطمة إسماعيل محمد. **القرآن والنظر العقلي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ/ 1993م.
- الإسمندي، محمد بن عبد الحميد. **طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف**، تحقيق: زكي عبد البر، القاهرة: دار التراث، (د. ت.).
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم أبو محمد. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004هـ/ 1425م.
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. **طبقات الشافعية**، بيروت: دار الفكر، 1416هـ/ 1996
- الأشقر، عمر سليمان. **مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين**، عمان: دار النفائس، 1411هـ/ 1991م.
- الأصبحي، مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).
- الأصبهاني، أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 4، 1405هـ.
- آل ابن تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت.).
- الألوسي، شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر البصري. **الموازنة بين أبي تمام والبحتري**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.).
- الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الرياض وبيروت: دار الصميعي ودار ابن حزم، 1424هـ/ 2003
- الأنصاري، جمال الدين بن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن

المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت: دار الفكر، 1419هـ/ 1998م.
- الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، بهامش المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م.
- الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1424هـ/ 2004
- البابرتي، محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: ضيف الله العمري، الرياض: مكتبة الرشد، 1426هـ/ 2005
- الباجي، أبو الوليد سليمان. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1407هـ/ 1986
- الباجي، أبو الوليد سليمان. **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الإشارة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م.
- باقر الصدر، محمد. **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، (د. ت.).
- باقر الصدر، محمد. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار المنتظر، 1405هـ/ 1985
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993
- الباقلاني، أبو بكر. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1414هـ/ 1993
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز. **كشف الأسرار للبخاري عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تعليق وتخريج: محمد المعتصم البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1411هـ/ 1991م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م .
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطقى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط. 3، 1407هـ1987م.
- البدارين، أيمن عبد الحميد. **نظرية التقعيد الأصولي**، بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ/ 2006م.
- بدران، أبو العينين بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، (د. ت.).
- بدوي، عبد الرحمن. **مؤلفات الغزالي**، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م.

- بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالات المطبوعات، ط3، 1977.
- البزدوي، أبو الحسن علي محمد بن الحسين. **أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**، اعتنى به: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1411هـ/ 1991م.
- البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1414هـ، 1993م.
- البصري، أبو الحسين محمد. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م.
- البصري، أبو الحسين، **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1410هـ.
- البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي. **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ/ 1999م.
- بقا، محمد مظهر. **معجم الأصوليين**، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، 1414هـ.
- البقوري، محمد بن إبراهيم. **ترتيب الفروق واختصارها**، تحقيق: عمر بن عباد، الرباط: طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ/ 1994م.
- بلتاجي، محمد. **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، مصر: دار السلام، 1425هـ/ 2004م.
- البلخي، أبو القاسم. والهمذاني، عبد الجبار. والجشمي، الحاكم. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية للنشر، 1406هـ/ 1986م.
- البنا، محمد. **السياسة الشرعية أصولها مجالاتها**: دار الهداية، 1422هـ/ 2002م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 5، 1406هـ/ 1986م.
- البيانوني، محمد أبو الفتح. **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار القلم، 1409هـ/ 1988م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر أبو سعيد. **تفسير البيضاوي المسمى أنوال التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988م.

- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ/ 2008م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1410هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م.
- الترمذي الحكيم، أبو عبد الله محمد بن علي. **منازل القربة**، تحقيق: خالد زهري، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1423هـ/ 2002م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح «سنن الترمذي»**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).
- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام. **البهجة في شرح التحفة**، على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام لابن عاصم الأندلسي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، (د.ت.).
- التفتازاني، سعد الدين مسعود. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 1996
- التلمساني، أبو عبد الله محمد. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1962م.
- التنبكتي، بابا أحمد. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق: علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ/ 1994م.
- التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج الخالدي، لبنان: مكتبة ناشرون، 1996م.
- جان دانكان، ماري. **علم السياسة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412هـ/ 1992م.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1424هـ/ 2004م.
- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000
- الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ/ 1979م.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1994

- الجصاص، أحمد بن علي. **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ/ 1994
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، بيروت: دار النفائس، 1974
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم الغياثي**، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: دار الدعوة، 1989م.
- الجويني، **الكافية في الجدل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م.
- الجويني، عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الحانجي، 1369هـ/ 1950
- الجويني، عبد الملك. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر، 1417هـ/ 1996
- الجويني، عبد الملك. **مغيث الخلق في ترجيح القول الحق**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، بيروت: المكتبة العصرية، 1424هـ/ 2003
- الجويني، عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: دار الوفاق، 1412هـ/ 1992
- الجيدي، عمر. **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1993م.
- الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 2995م.
- الحطاب، محمد بن محمد. **قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين**، تحقيق: عبد الكريم قبول، المغرب: دار الرشاد الحديثة، 1426هـ/ 2006
- الحملاوي، أحمد. **شذا العرف في فن الصرف**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1998
- الخادمي، نور الدين. **الدليل عند الظاهرية**، بيروت: دار ابن حزم، 1421هـ/ 2000
- الخبازي، جلال الدين أبو محمد. **المغني في أصول الفقه**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: منشورات جامعة أم القرى، 1422هـ/ 2001م.
- الخراساني، محمد كاظم الآخوند. **كفاية الأصول**، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1412هـ/ 1991م.
- الخطابي، أبو سليمان حمد. **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الكفاية في علم الرواية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ/ 1988م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد. **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل العزازي، الدمام: دار ابن الجوزي، 1417هـ/ 1996
- الدبوسي، أبو زيد. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2001
- دكوري، محمد. **القطعية من الأدلة الأربعة**، المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، 1420هـ.
- الديب، عبد العظيم. **العقل عند الأصوليين**، المنصورة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م.
- الرازي، فخر الدين محمد. **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمبة، 1308هـ/ 1988
- الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1369هـ/ 1950
- الراغب الأصبهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م.
- الراغب ألأصبهاني، أبو الحسين القاسم بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داوودي، دمشق: دار القلم، 1415هـ/ 1994
- الربيعة، عبد العزيز عبد الرحمن بن علي. **السبب عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1417هـ/ 1997
- الرصاع التونسي، أبو عبد الله محمد الأنصاري. **شرح حدود الإمام أبي عبد الله بن عرفة**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1412هـ/ 1992م.
- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى. **الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى**، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، المنصورة: دار الوفاء، 1408هـ/ 1988م.
- الروكي محمد، **قواعد الفقه المالكي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف**، دمشق: دار القلم، 1419هـ/ 1998م.
- الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1414هـ/ 1994
- الريسوني، أحمد. "أصول الفقه عند الشيعة الإمامية: تقديم وتقويم"، **مجلة الواضحة**، عدد2، 1425هـ/ 2004م.

- الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، بيروت: دار الهادي، 1424هـ/ 2003
- الريسوني، أحمد. **علم أصول الفقه خلاصة تعريفية**، بحث بخط المؤلف غير منشور.
- الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مكناس: مطبعة مصعب، 1994
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1411هـ/ 1991م.
- الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، 1965م.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/ 1986
- الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، تصحيح وتعليق: ابنه مصطفى الزرقا، دمشق: دار القلم، 1409هـ/ 1989م.
- الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: أبو عمر الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 2000م.
- الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية ودار الصفوة، 1413هـ/ 1992م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- السبتي، عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: سعيد أحمد أعرابي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، (د. ت.).
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1,، 1420هـ/ 1999م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **جمع الجوامع**، بيروت: دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م.
- السبكي، علي بن عبد الكافي وعبد الوهاب بن علي. **الإبهاج في شرح المنهاج**

على منهاج الوصول إلى علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/ 1984م.

- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **فتح المغيث**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م.
- السرخسي، أبو بكر بن أحمد. **المبسوط**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1993م.
- السرخسي، أبو بكر محمد. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1406هـ/ 1986م.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. **مفتاح العلوم**، اعتنى به: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م.
- السلمي، العز بن عبد السلام. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر المعاصرة، 1416هـ/ 1996
- السلمي، عز الدين بن عبد السلام. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1407هـ/ 1987م.
- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **القواعد الصغرى**، تحقيق: عادل الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الجيل، 1414هـ/ 1994م.
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، القاهرة: دار التراث، 1418هـ/ 1997
- السندي، محمد بن عبد الهادي. **حاشية السندي على سنن ابن ماجه**، موقع المكتبة الشاملة.
- السنوسي، أبو عبد الله. **شرح السنوسية الكبرى** المسماة بـ(عمدة أهل التوفيق والتسديد)، الكويت: دار القلم، 1402هـ/ 1982
- السوسوه، عبد المجيد محمد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث**، الرياض: دار الذخائر، 1417هـ/ 1997م.
- السويد، ناجي إبراهيم. **فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق**، تحقيق: أسامة الرفاعي ورضوان السيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الأشباه والنظائر**، تحقيق: محمد قامر وحافظ عاشور حافظ، القاهرة: دار السلام، 1418هـ/ 1998م.
- السيوطي، جلال الدين. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1405هـ/ 1985م.
- السيوطي، جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي شرح تقريب النووي**، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/ 2004م.
- السيوطي، جلال الدين. **شرح سنن النسائي مع حاشية السندي**، بيروت: دار الفكر، 1415هـ/ 1995
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، (د.ت.).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق وتعليق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار إحياء العلوم، 1410هـ/ 1990
- الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- شاكر، أحمد محمد. **عمدة التفسير عند الحافظ ابن كثير**، المنصورة: دار الوفاء، 1424هـ/ 2003
- شقرون، محمد أحمد. **مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ/ 2002م.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. **نشر البنود على مراقي السعود**، المحمدية: مطبعة فضالة، (د.ت.).

- الشنقيطي، محمد الأمين. **آداب البحث والمناظرة**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت.).
- الشنقيطي، محمد أمين بن محمد. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، خرج آياته وأحاديثه: محمد الخالدي، الرباط: مكتبة المعارف، (د. ت.
- الشنقيطي، محمد بن أبي مدين. **الصوارم والأسنة في الذب عن السنة**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1395هـ/ 1975م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد بن فريد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.).
- الشوشاوي، أبو علي حسين. **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق: أحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ/ 2004
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1414هـ/ 1993
- الشوكاني، محمد بن علي. **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت: دار القلم، 1413هـ/ 1992
- الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، 1414هـ/ 1994
- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنيل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1420هـ/ 1999م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر، 1980
- الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985
- الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988
- الصاوي، أحمد. **حاشية الصاوي على الجلالين**، الدارالبيضاء: دارالرشاد الحديثة، 1423هـ/ 2002م.
- الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الإعلام الدولي، 1414هـ/ 1993م.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973
- ضمرة، عبد الجليل زهير. **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**، عمان: دار النفائس، 1426هـ/ 2006

- الضويحي، علي. **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً**، الرياض: مكتبة الرشد، 1415هـ/ 1995
- الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، القاهرة: دار الحرمين، 1404هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، 1404هـ/ 1983م.
- الطبري، أبو جعفر محمد. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 1992
- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1990م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان. **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**، تحقيق: محمد إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ/ 2005
- الطوفي، نجم الدين سليمان. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1990
- العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، بيروت: دار الكتاب العربي، 1387هـ/ 1967
- عبد الخالق، عبد الرحمن. **البيان المأمول في علم الأصول**، مصر: دار الهدي النبوي، 1421هـ/ 2000.
- عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ت.).
- عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م.
- عثمان، محمود حامد. **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الحديث، 1417هـ/ 1996م.
- العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، القاهرة: مطبعة العاصمة، 1389هـ/ 1969م.
- العكري، عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، (د. ت.).
- العلواني، طه جابر. «العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية»، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد السادس، السنة الثانية، 1417هـ/ 1996م.

- العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة،** فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/ 1995
- العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة،** بيروت: دار الهادي، 1425هـ/ 2004م.
- عمر، مولود عبد الحميد. **حجية القياس في أصول الفقه الإسلامي**، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، 1409هـ/ 1988م.
- الغرباني، الصادق عبد الرحمن. **الحكم الشرعي بين النقل والعقل،** بيروت: دار الغرب، 1989م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1994م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **روضة الطالبين وعمدة السالكين** (مجموعة رسائل الغزالي)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **أساس القياس،** تحقيق: فهد بن محمد السرحان، الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ/ 1993م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ/ 1988م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **القسطاس المستقيم،** (مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول،** تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، 1400هـ/ 1980
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل،** تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الرشاد، 1390هـ/ 1971م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معارج القدس في مدارج النفس،** بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1975م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق،** بشرح: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1990م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **ميزان العمل،** تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **حقيقة القولين،** تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، بيروت: مؤسسة الريان، 1428هـ/ 2007م.

- الغزالي، أبو حامد محمد. **الرسالة اللدنية**، (مجموعة رسائل الغزالي)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، القاهرة: منشورات مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ/ 2004م.
- الغزالي، محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة حافظ، جدة: شركة المدينة المنورة، (د.ت.).
- الغماري، أحمد بن الصديق. **تشنيف الأذان بأدلة استحباب السيادة عند اسمه عليه الصلاة والسلام في الصلاة والإقامة والأذان**، تحقيق: علي جمعة، القاهرة: دار جوامع الكلم، (د. ت.).
- الغماري، عبد الله بن الصديق. **مقدمة كتاب بدع التفاسير**، المغرب: دار الرشاد الحديثة، 1406هـ/ 1986م.
- الغماري، محمد بن الصديق. **الرأي القويم في وجوب إتمام المسافر خلف المقيم**، القاهرة: دار الهجرة، 1408هـ/ 1988
- الفاسي، أبو عبد الله محمد بن قاسم. **رفع العتاب والملام عمن قال «العمل بالضعيف اختيارا حرام»**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ/ 1985م.
- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط: مطبعة السلام، 1979م.
- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1990
- فضل الله، مهدي. **العقل والشريعة مباحث في الإبستمولوجيا العربية الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، 1995م.
- الفندلاوي، أبو الحجاج يوسف بن دوناس بن عيسى المغربي. **فتوى الإمام الشهيد الفندلاوي في بيان حقيقة الدين والنصح لأئمة وعامة المسلمين**، تحقيق: أحمد بن محمد البوشيخي، فاس: مطبعة آنفوبرانت، 2002م.
- الفندلاوي، أبو الحجاج يوسف بن دوناس. **تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف**، تحقيق: أحمد البوشيخي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419هـ/ 1998م.
- الفيروزابادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، ضبط وتوثيق: يوسف محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، 1415هـ/ 1995م.
- الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**، القاهرة: طبعة بولاق، 1316هـ.

- القرافي، شهاب الدين أحمد. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات والإمام،** تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر، 1416هـ/ 1995
- القرافي، شهاب الدين أحمد. **الذخيرة،** تحقيق وإشراف: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد. **الفروق،** تحقيق: محمد السراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، 1421هـ/ 2001
- القرافي، شهاب الدين. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام،** تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر، 1416هـ/ 1995م.
- القرافي، شهاب الدين. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم،** تحقيق: محمد علوي بنصر، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ/ 1997م.
- القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول،** تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الفكر، 1410هـ/ 1990.
- القرافي، شهاب الدين. **نفائس الأصول في شرح المحصول،** تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999.
- القرضاوي، يوسف. «نظرات حول الشروط العلمية للاجتهاد»، **مجلة رؤى،** عدد17، 2003.
- القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية،** الكويت: دار القلم، 1420هـ/ 1999م.
- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة،** بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة عشر، 1409هـ/ 1988م.
- القرضاوي، يوسف. **في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة،** القاهرة: مكتبة وهبة، 1415هـ/ 1995م.
- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف؟**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1422هـ/ 2001م.
- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط،** الرباط: دار الآمان، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1414هـ/ 1993م.
- القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام،** القاهرة: دار الشروق، 1417هـ/ 1997م.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988.
- القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).
- القفال، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل. **محاسن الشريعة**، تحقيق: كمال الحاج فلتول العروسي، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1412هـ/ 1992م).
- كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
- الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1412هـ/ 1992م.
- الكسائي، علاء الدين أبو بكر. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق: محمد عدنان درويش، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/ 1998م.
- الكفراوي، أسعد عبد الغني. **الاستدلال عند الأصوليين**، القاهرة: دار السلام، 1423هـ/ 2002م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب. **الكليات**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993.
- الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، بيروت: مؤسسة الريان، 1421هـ/ 2000.
- الكوثري، محمد زاهد. **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2002م.
- اللامشي، محمود بن زيد. **أصول الفقه**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- لعناني، حسن. «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية»، رسالة الماجستير، جامعة العقيد الحاج الخضر، الجزائر، 1422هـ/ 2002.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004م.
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. **شرح الورقات في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر، (د ت).
- المحلي، شمس الدين. **جمع الجوامع بشرح الجلال، مع حاشية البناني وتقرير الشربيني**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998.
- محمد بن عبد السلام. «**الإمام الغزالي وأثره في الفكر الأصولي**»، (رسالة دبلوم

الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1415هـ/ 1994م).

- محمد، علي جمعة. **الطريق إلى التراث الإسلامي مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، القاهرة: شركة نهضة مصر، 2005.
- محمد، علي جمعة. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/ 1996.
- مخدوم، مصطفى. **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، الرياض: دار إشبيليا، 1420هـ/ 1999م.
- مخلوف، محمد بن محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- المراغي، عبد الله مصطفى. **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1394هـ/ 1974.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- المشاط، حسن بن محمد. **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب أبي سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1411هـ/ 1990م.
- المطيعي، محمد بخيت. **سلم الوصول في شرح نهاية السول**، بهامش نهاية السول، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.).
- المظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**، بيروت: دار المعارف، 1403هـ/ 1983م.
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. «**قواعد الفقه**»، تحقيق: محمد الدردابي، (رسالة الدكتوراه، دار الحديث الحسنية، الرباط، 1400هـ/ 1980م).
- مهران، محمد. **المنطق والموازين القرآنية: قراءة لكتاب القسطاس المستقيم**، فيرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/ 1996م.
- ميارة، أحمد. **الدر الثمين والمورد المعين شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، 1406هـ/ 1986.
- النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.).

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المجموع شرح مهذب الشيرازي**، تحقيق: محمد المطيعي، القاهرة: دار النصر، 1385هـ/ 1971م.
- النووي، أبو زكرياء محيي الدين. **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الشهير بشرح النووي على صحيح مسلم، بيروت: دار الفكر، 1417هـ/ 1996.
- النووي، يحيى بن شرف. **روضة الطالبين**، تحقيق: علي محمد عوض، بيروت: دا رالكتب العلمية، (د. ت.).
- الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1416هـ/ 1996.
- الهمذاني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، حقق بإشراف: طه حسين، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1382هـ/ 1962م.
- الهمذاني، عبد الجبار. **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان زرزور، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1969م.
- الوزير، أحمد بن محمد. **المصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1417هـ/ 1996م.
- الوقشي، هشام بن أحمد. **التعليق على الموطأ**، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/ 2001م.
- الولاتي، محمد يحيى. **إيصال السالك في أصول الإمام مالك**، بعناية: عبد الكريم مقبول، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2003م.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، المحمدية: مطبعة فضالة، 1400هـ/ 1980م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1401هـ/ 1981م.
- وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الثقافة الجديدة، 1979.
- اليوسي، أبو المواهب الحسن بن مسعود. القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، تحقيق: حميد حماني، الرباط: مطبعة شالة، 1419هـ/ 1998م.

كشّاف الأعلام والمصطلحات

